Diss. Breslau
1927
W. Liebis

Philosophie.

DER BEGRIFF DER Φιλία BEI PLATO

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Breslau

vorgelegt von

WILLIBALD ZIEBIS

Promotion: 24. September 1927.

Breslau 1927

Druck der Buch- und Offsetdruckerei Schlesische Volkszeitung, G. m. b H., Breslau 1

Diss.
Breslau
1927.

* 14859
79

Gedruckt mit Genehmigung
der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen
Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

Referent: Professor Dr. Baur

Rigorosum: 2. März 1927

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsverzeichnis

Literaturverzeichnis 5
Einleitung 9
Inhaltsangabe des „Lysis“ 13
Kritische Betrachtung des „Lysis“ 19
Philia und die Idee des Guten 30
Philia und Eros 39
Die Philia in der angewandten Psychologie und Ethik 51
Das Wesen des Aristotelischen Philiabegriffs 54
Anmerkungen 57

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548211_0310

Verzeichnis

der für die Arbeit besonders berücksichtigten oder in Betracht kommenden Werke und Abhandlungen.

E. Alberti. Der platonische Begriff der Philosophie am Lysis, Phädros, Gastmahl und Phädon entwickelt. (Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, N. F. 51, 1867.)

Otto Apelt. Platon-Index. Gesamtregister zu der Übersetzung der platonischen Schriften in der Philosophischen Bibliothek Meiner, Leipzig.

— Platonische Aufsätze. Leipzig 1912.

Hans v. Arnim. Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros. Leipzig 1914.

Friedrich Ast. Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum Index. Leipzig 1835/38.

— Platons Leben und Schriften. Leipzig 1816.

H. Backs. Über Inhalt und Zweck des Lysis, Gymnasialprogr. Burg 1881.

Th. Becker. Zur Erklärung von Platons Lysis. (Philol. 41, 1882, S. 284—308.

Rich. Berndt. Der innere Zusammenhang der in den platon. Dialogen Hippias minor, Laches, Charmides und Lysis aufgewiesenen Probleme. (Wissenschaftliche Beilage zum Gymnasialprogr. 1907/08 des Kgl. Gymnas. zu Lyck.) Königsberg 1908.

Ad. Busse. Sokrates. Berlin 1914.

A.-Ed. Chaignet. Histoire de la psychologie des Grecs, Tome premier. Paris 1887.

Herm. Cohen. Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt. (Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachw., Bd. IV, Berlin 1866.)

St. Cholawa. Über die Unechtheit des Dialogs Lysis. (Zeitschrift für die österr. Gymnas. Bd. IX, Wien 1858, S. 793—802.)

W. Durynek. Die reell-metaphysische Bedeutung der platonischen Ideen. Diss. Breslau 1914.

Rudolf Eucken. Aristoteles' Anschauung von Freundschaft und von Lebensgütern. (Sammlung gemeinverständlicher, wissenschaftlicher Vorträge, Berlin 1884.)

A. v. Gleichen-Russwurm. Freundschaft. Eine psychologische Forschungsreise. Stuttgart.

Alois Goldbacher. Zur Erklärung und Kritik des platonischen Dialoges Lysis. Analecta Graeciensa. Graz 1893. S. 125—140.

Nicolai Hartmann. Platos Logik des Seins. Gießen 1909.

H. Hille. Die platonische Lehre vom Eros. Progr. Liegnitz (Ritterakademie) 1892.

R. Hochegger. Über die platon. Liebe. Berlin 1887.

Paul Höfer. Die Bedeutung der Philosophie für das Leben nach Plato. Göttingen 1870.

Richard Hönigswald. Die Philosophie des Altertums. 2. Aufl. Berlin 1924.

Ernst Howald. Platons Leben. Zürich 1923.

— Ethik des Altertums. München u. Berlin 1926.

O. Knuth. Quaestiones de notione τῆς σωφροσύνης platonicae critica. Diss. Halle 1874.

Eugen Kühnemann. Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Platon. Berlin u. Stuttgart 1899.

— Kant I/II. München 1923.

W. E. J. Kuiper. De Lys. dialogi, origine tempore, consilio. Diss. Amsterdam 1909.

J. Kvičala Über Platos Lysis. (Zeitschrift für d. österr. Gymn., Bd. X, Wien 1859, S. 275—284 u. 589—592.)

Rolf Lagerborg. Die Platonische Liebe. Leipzig 1926.

W. Lutoslawski. Über die Echtheit, Reihenfolge und logischen Theorien von Platos drei ersten Tetralogien. (Archiv für Gesch. d. Philos. 9, 1896, S. 67—114.)

Heinrich Maier. Sokrates. Tübingen 1913.

Hans Meyer. Platon und die aristotelische Ethik. München 1919.

— Geschichte der alten Philosophie. München 1925.

Anth. Mazarakis. Die platonische Pädagogik. Diss. Zürich 1900.

Paul Natorp. Platos Ideenlehre. 2. Aufl. Leipzig 1922.

Cl. Piat. Socrate. Paris 1900.

Max Pohlenz. Aus Platos Werdezeit. Berlin 1913.

V. Potempa. Der Phaidros in der Entwicklung der Ethik und der Reformgedanken Platons. Diss. Breslau 1913.

Hans Raeder. Platons philos. Entwicklung. Leipzig 1905.

Const. Ritter. Platon I/II. München 1910/23.

— Neue Untersuchungen über Platon. München 1910.

Léon Robin. La theorie platonicienne de l'amour. Paris 1908.

A. Ruge. Die Platonische Ästhetik. Halle 1832.

K. Schaarschmidt. Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht. Bonn 1866.

Schimek. Über die Echtheit des platonischen Dialogs Lysis. Wien 1874.

Leop. Schmidt. Die Ethik der alten Griechen, I/II. Berlin 1882.

R. Schultze. De dialogi Platonici, qui inscribitur Lysis, argumento et consilio. (Programm.) Brandenburg 1860.

Wilh. Sesemann. Die Ethik Platos und das Problem des Bösen. (Philosophische Abhandlungen für H. Cohen, Berlin 1912, Seite 170—189.)

Socher. Über Platos Schriften. München 1820.

H. v. Stein. Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus.

Jul. Stenzel. Über Platos Lehre von der Seele zur Erklärung von Phaedrus 254 C f. f. (Festschr. zur Jahrhundertfeier der Univ. Breslau, Breslau 1911, S. 85—92.)

Sawicki. Philosophie der Liebe. Freiburg.

Fr. Susemihl. Die genetische Entwicklung der platon. Philosophie I/II. Leipzig 1855/60.

G. Teichmölter. Über das Wesen der Liebe. Leipzig 1879.

Friedr. Überweg. Grundriß d. Gesch. d. Philosophie. Erster Teil: Die Philosophie des Altertums, herausgegeben von Karl Prächter. Berlin 1926 (12. Aufl.).

G. Uphues. Sokrates und Platon. Osterwieck 1904.

Ad. Westermayer. Der Lysis des Platon zur Einführung in das Verständnis der sokratischen Dialoge. Erlangen 1874.

W. Wiegand. Die wissenschaftliche Bedeutung der platonischen Liebe. Berlin 1877.

U. v. Wilamowitz-Moellendorff. Platon, I/II. Berlin 1919.

Max Wundt. Geschichte der griechischen Ethik, I/II. Leipzig 1911.

Die deutschen Zitate sind wörtlich, selten auch mit kleinen Abweichungen, den in der „Philosophischen Bibliothek" im Verlage von Felix Meiner, Leipzig, erschienenen Übersetzungen der Platonischen Schriften entnommen. Der „Phaidros" ist von C. Ritter, alle übrigen hier angeführten Werke Platos sind von O. Apelt übersetzt.

Einleitung

Heraklit von Ephesus bezeichnet den Kampf als den „Vater und König aller Dinge“ und erklärt den Fluß des Weltprozesses aus dem Vorhandensein von Gegensätzen, die in stetem Streit und Wechsel ineinander übergehen. (Vgl. Aristoteles Eth. Nic. VIII, 2. 1155 B 4.) Die Begriffe des Streites und der Liebe spielen sodann im naturphilosophischen Denken des Empedokles eine bedeutende Rolle, insofern unter ihnen realwirkende Kräfte verstanden werden, die als unsichtbare materielle Wesenheiten zwischen den Elementen Feuer, Wasser, Erde und Luft deren Vereinigung und Trennung verursachen. Nur Gleichartiges vermag sich anzuziehen. Wenn der Sphairos sich im Zustand der durch die Liebe vereinigten Elemente befindet, wird er geradezu als Gott bezeichnet. So anthropomorphistisch mythenhaft diese Lehre des Empedokles auch anmuten mag, so ist doch nicht zu verkennen, daß im philosophischen Denken der Antike der Begriff der Liebe hier zum erstenmal eine wissenschaftliche Deutung erfährt. Die Liebe in der Form der Freundschaft findet im Rahmen der praktischen Ethik schon bei den Pythagoraeern und dann weiterhin in nahezu allen Philosophenschulen eine möglichst eingehende Würdigung.[1])

Aber erst Sokrates ist es, durch dessen Tun der Sinn der Liebe in ihrer vollen Bedeutung offenbar wird. „Denn ohne Zweifel war er wirklich ein großer Liebender, erfüllt von der unwiderstehlichen und unüberwindlichen, nimmer müden Liebe zur Tugend, ohne die es keinen geborenen Erzieher gibt.“ (Kühnemann, Kant I, S. 45). Μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει läßt Plato im „Theaitet“ (150 C) den Sokrates sprechen. Dieser Gott, der Sokrates zwingt, „die Seelen der Männer zu entbinden“, und das ihm innewohnende „Daimonion“, das

sein Erziehungswerk zu einem Kunstwerk pädagogisch-psychologischen Schaffens werden läßt, bedingen die philosophische Methode, die zur Entdeckung des Begriffs führt. Den Gott und das Daimonion des Meisters als dessen Liebe zu entdecken, blieb seinem Schüler Plato vorbehalten.

Die „platonische Liebe" ist zum Schlagwort geworden. Wenn wir wissen, daß ἔρως „Liebe" bedeutet, so erfassen wir damit nur wenig. Denn Liebe ist kein Begriff, der durch logisch-erkenntnistheoretische Analyse in seine letzten Merkmale zerlegt werden könnte. Aber dennoch muß der Eros auch als Begriff erkannt werden. Zahlreich ist die Literatur, die den platonischen Erosbegriff von allen Seiten zu beleuchten und seine unverkennbaren methodologischen Beziehungen zur Ideenlehre aufzuweisen sucht. Ob wir die platonischen Ideen im Sinne der Marburger Schule nur als logische Geltungsprinzipien betrachten, oder ob wir ihnen metaphysisch reelles Sein zusprechen, heißt nicht ihre tatsächliche erkenntnistheoretische Bedeutung an- oder aberkennen. Aber auch den Eros nur als Begriff zu fassen, wäre ein Unterfangen, auf das Plato selbst bewußt verzichtet hat. Denn niemals wird die Statik eines toten Begriffssystems der Dynamik platonischer Lebensphilosophie gerecht werden können.

Aufgabe dieser Arbeit ist es, den Begriff der Philia bei Plato herauszustellen. Auch φιλία bedeutet „Liebe". Und tatsächlich werden uns φιλία und ἔρως häufig als nahezu identische Begriffe begegnen. Aber so eindeutig auch das Wörtchen ἔρως in der platonischen Terminologie dasteht, so vieldeutig ist die Anwendung des Wortes φιλία. Doch ob wir unter der Philia Eintracht, Zuneigung oder Freundschaft verstehen, ihr tiefster Sinn wird dadurch nicht verschoben. Philia ist bei Plato allemal Liebe. In welchen Modi sie sich auch betätigt: ihr Prinzip ist das Gute. Keine Tugend ohne Erkenntnis des Guten, keine Erkenntnis des Guten ohne Philosophie als Liebe zur Weisheit, keine Philosophie ohne den Eros. Durch nichts findet dieser Gedanke besser seine Bestätigung als dadurch, daß der mythenhaft personifizierte Halbgott Eros als Vermittler zwischen Göttern und Menschen im „Gastmahl" geradezu φιλόφοφος genannt wird. Das Wesen des Eros ist also die Philia zur Weisheit. Jeder anderen Art der Philia, die ethisch berechtigt, d. h. tugendhaft sein soll, muß der Eros notwendig zugrunde liegen. Denn immer muß die Liebe im Vergänglichen das Unvergängliche, in den Dingen

die Ideen und in den Ideen die höchsten Idee des Wahren, Guten und Schönen lieben. Welcher Art die Liebe auch immer sei, sie ist, wie jede Tugend, nur durch die Wirkung des Eros zu erreichen. So ist es klar, daß die höchste Art der Philia letztlich immer der Eros, die rein geistige Liebe, das Ringen des Menschengeistes nach Erkenntnis um ihrer selbst willen ist. Darin liegt der tiefste Grund dafür, daß Plato die eigentlichen Philosophen an der Spitze seines als Idealbild entworfenen Staates wissen will.

Es ist nicht einzusehen, mit welchem Recht man eine prinzipielle Unterscheidung von Freundschaft und Liebe vornehmen will. Denn Freundschaft ist ebenso ein Modus der Liebe, wie die Ehe und der Staat und — durchaus nach platonischer Auffassung — der Kosmos nur besondere Formen der einen Liebe sind. Man hat den „Lysis" als den „Freundschaftsdialog" Platos bezeichnet. Philia = Freundschaft — das ist die Formel, von der nun die weitaus meisten Gelehrten als selbstverständlich ausgingen bei ihren Untersuchungen über Echtheit, Inhalt oder zeitlicher Einordnung des „Lysis" in die Reihe der übrigen platonischen Schriften. Philologische Gesichtspunkte können und sollen bei unseren Untersuchungen nicht maßgebend sein. Aber das Eine muß hier gesagt werden: Die praktische Psychologie und angewandte Ethik der Freundschaft, wie wir sie etwa in systematischer Form im achten und neunten Buch der „Nikomachischen Ethik" des Aristoteles behandelt finden, spielt im „Lysis" eine ganz sekundäre Rolle.

Darin liegt ja die Schwierigkeit des Verständnisses dieses Dialogs nicht nur für die beiden Knaben Lysis und Menexenos, sondern auch für den Leser: Man erwartet nach der Einleitung des Sokrates, etwas über die Freundschaft zu hören, und Sokrates drängt zu einer prinzipiellen Untersuchung des Philiabegriffes hinsichtlich seines Geltungscharakters.

Es liegt in der Eigenart des „Lysis" selbst begründet, daß neben einer rein formalen Inhaltsangabe auch die kritische Untersuchung seiner Gedankengänge ihre eigene Behandlung finden muß. Die Frage, ob der Dialog tatsächlich einer früheren oder späteren Periode platonischer Schriftstellerei angehört, soll und kann hier nicht in den Vordergrund treten. Aber es ist wohl anzunehmen, daß er früher geschrieben wurde als der „Phaidros" und das „Symposion". Arnim und mit ihm Wilamowitz verbinden den „Lysis" mit dem frühplato-

nischen Dialog „Charmides". Schon Schleiermacher war der Ansicht, daß die Schrift zu den früheren Dialogen Platos gehört. An ihrer Echtheit wird heute nicht mehr gezweifelt. Die Argumente, die Ast[2]) seinerzeit ins Feld führte, um den Dialog als unecht zu erweisen, sind heute längst nicht mehr anerkannt. Aber auch Zeller, der ebenso wie Ast die Dialoge „Charmides" und „Lysis" für unecht gehalten hatte, wurde später anderer Meinung.[3])

Wie die Ansichten über den Inhalt des „Lysis" auch auseinandergehen mögen, das eine ist jedenfalls sicher: Plato äußert seine Ansichten in diesem Dialog nur stark verhüllt. „Wir befinden uns ja in dem Dialog, der zum erstenmal die ἀντιλογικοί nennt. Nirgends hat Plato den Sokrates selbst so sehr als Antilogiker geschildert, wie hier. Aber indem es Plato den Eristikern gleichtut, verfolgt er ein ganz verschiedenes Ziel. Er will zeigen, wie man ein eristisches παίγνιον so ausgestalten kann, daß es den Leser und Hörer selbst zur Lösung der Aporien stachelt und ihm selbst den Weg dazu zeigt." (Arnim, Platos Jugenddialoge, S. 47.)

Es soll also zunächst der „Lysis" eine möglichst eingehende Behandlung finden. Sodann ergibt sich von selbst die Aufgabe, diejenigen Stellen aus den anderen Platonischen Dialogen heranzuziehen, die die überzeitliche, sittliche Geltung der Philia im Zusammenhang mit der Idee des Guten besonders deutlich machen. Daraus folgt ferner die Notwendigkeit, die Beziehung zwischen Philia und Eros noch besonders zu berücksichtigen. Schließlich soll in einem letzten Abschnitt der praktisch-ethischen und psychologischen Seite der Philia als Freundschaft Erwähnung getan werden.[4])

Inhaltsangabe des „Lysis".

Sokrates begegnet dem jungen Hippothales und hört von dessen Begleiter Ktesippos, wie sehr jener den schönen Knaben Lysis in Liedern und Worten preise und er überhaupt nichts anderes mehr kenne, als den Namen „Lysis". Hippothales schämt sich seiner Verliebtheit und Sokrates überzeugt ihn, daß ein solches Verhalten auch einen wirklich schönen Knaben nur zu Hochmut und Prahlsucht verführen könne. Er wolle ihm zeigen, wie ein ἐραστής sich gegenüber seinem παιδικός zu verhalten habe.

Sokrates kann auf Bitten des Hippothales sein Vorhaben sofort in der Ringschule verwirklichen, wo Lysis mit seinem vertrautesten Freunde Menexenos gerade weilt. Dort kommt er bald mit den beiden Knaben ins Gespräch, indem er mit einigen halb scherzhaften Fragen auf ihr Freundschaftsverhältnis anspielt. Menexenos wird aber abberufen, und ohne auf das oberflächlich angeschnittene Thema zunächst näher einzugehen, sucht Sokrates mit Hilfe von einfachen, aus dem täglichen Leben gegriffenen Beispielen, den Lysis von aller Selbstüberschätzung zu befreien. Der Knabe sieht ein, was Sokrates als Folgerung aus allem zieht: Οὕτως ἄρα ἔχει, ὦ φίλε Λύσι. εἰς μὲν ταῦτα, ἃ ἂν φρόνιμοι γενώμεθα, ἅπαντες ἡμῖν ἐπιτρέψουσιν, . . . ποιήσομέν τε ἐν τούτοις ὅ τι ἂν βουλώμεθα, καὶ οὐδεὶς ἡμᾶς ἑκὼν εἶναι ἐμποδιεῖ, ἀλλ' αὐτοί τε ἐλεύθεροι ἐσόμεθά ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλων ἄρχοντες, ἡμέτερά τε ταῦτα ἔσται · ὀνησόμεθα γὰρ ἀπ' αὐτων. . . . Ἐὰν μὲν ἄρα σοφὸς γένῃ, ὦ παῖ, πάντες σοι φίλοι καὶ πάντες σοι οἰκεῖοι ἔσονται · χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸς ἔσει · εἰ δὲ μή, σοὶ οὔτε ἄλλος οὐδεὶς οὔθ' ὁ πατὴρ φίλος ἔσται οὐθ' ἡ μήτηρ οὔθ' οἱ οἰκεῖοι. οἷόν τε οὖν ἐπὶ τούτοις, ὦ Λύσι, μέγα φρονεῖν, ἐν οἷς τις μήπω φρονεῖ; Καὶ πῶς ἄν; ἔφη. (210 CD.) Menexenos ist wieder zurückgekehrt und Sokrates führt das Gespräch mit diesem weiter. Mit feiner Ironie leitet er es ein, indem er die

Knaben glücklich preist um ihrer Freundschaft willen. „Ich bin von dem Besitz eines Freundes noch so weit entfernt, daß ich nicht einmal weiß, wie denn eigentlich einer des anderen Freund wird, sondern eben von dir als einem Kundigen darüber Auskunft haben möchte“ (212 A). Die nun beginnende Unterstützung geht von der Frage aus, wer von beiden des anderen Freund wird, der Liebende (φιλῶν) des Geliebten (φιλούμενος) oder umgekehrt, oder ob es da gar keinen Unterschied gebe. Es ergibt sich als Resultat: νῦν δέ, ἄν μὴ ἀμφότεροι φιλῶσιν, οὐδέτερος φίλος. Allerdings zweifelt Sokrates dieses Resultat wieder an, indem er absichtlich den Begriffen φιλεῖν und φίλος einen ganz verschiedenen Sinn unterschiebt. „In dem ersten Abschnitt 212B—213d οὕτως ἔχων wo Menexenos der ἀποκρινόμενος ist, werden aus dem schwankenden Sprachgebrauch des Wortes φίλος, das sowohl im aktiven Sinne für den φιλῶν, wie im passivischen für den φιλούμενος gebraucht wird, Schwierigkeiten abgeleitet. (Arnim, S. 42.)

Menexenos läßt sich durch die weiteren, auf einer sprachlichen „Amphibolie“ beruhenden Trugschlüsse tatsächlich in die Enge treiben, bis schließlich Sokrates in etwas scherzhaft-boshafter Weise fragt, ob sie mit ihrer Untersuchung nicht vielleicht auf einen falschen Weg geraten seien.

Lysis hat bisher aufmerksam zugehört und äußert mit einem halb ungewollten „Ja“ seine Bedenken an der Richtigkeit der Untersuchung, woraufhin er nun wieder hauptsächlichst in das weitere Gespräch gezogen wird. Zwei naturphilosophische Hypothesen bilden den Ausgang der weiteren Untersuchungen.

Die erste Hypothese wird Homer entlehnt (od. XVII, 218): Αἰεί τοι τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον. Sokrates entscheidet sich zu der Frage, ob das Gleiche dem Gleichen immer φίλον ist, dahin, daß diese Behauptung nur dann richtig sein könne, wenn unter den ὅμοιοι die ἀγαθοί verstanden würden; denn die κακοί können einander nicht gleichartig sein, da sie ja nicht einmal „sich selbst gleich sind“ sondern wankelmütig (ἔμπληκτοι) und unberechenbar (ἀστάθμητοι). So ergibt sich als notwendige Folgerung: ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος ὁ δὲ κακὸς οὔτ' ἀγαθῷ οὔτε κακῷ οὐδέποτε εἰς ἀληθῆ φιλία νέρχεται. (214 D.)[5]) Sokrates zieht das gewonnene Resultat wieder in Zweifel. Das Gleichartige kann das Gleichartige nicht lieben, weil

es nichts hat, was das andere nicht auch besitzt, und weil nichts ihm mangelt, was auch dem anderen nicht mangelte. Ὁ δὲ μὴ ἀγαπῷτο, πῶς φίλον; (2151). Und so ist es infolgedessen auch bei Guten, denn der Gute wird, insofern er gut ist, sich selbst genügend sein: ὁ ἀγαθὸς, καθ' ὅσον ἀγαθός, κατὰ τοσοῦτον ἱκανὸς ἂν εἴη αὑτῷ. (215 A.) Der sich selbst Genügende ist aber keines andern bedürftig infolge seiner Selbstgenugsamkeit (κατα τὴν ἱκανότητα.) Nun folgt Schluß auf Schluß: Ὁ δὲ μὴ του δεόμενος, οὐδέ τι ἀγαπῴη ἄν . . . Ὁ δὲ μὴ ἀγαπῷη, οὐδ' ἂν φιλοῖ . . . Ὁ δέ μὴ φιλῶν γε οὐ φίλος. Weil also die Guten nicht Sehnsucht nacheinander haben können, sind sie auch nicht Freunde, denn Freunde müssen einander hochschätzen. Damit scheint die Meinung, daß nur Gleichartige Freunde sein können, als unhaltbar erwiesen zu sein.

Nun unterzieht Sokrates die entgegengesetzte Behauptung einer Betrachtung, daß nur Entgegengesetzte befreundet sein können. Zweifellos wendet er sich hier gegen einen Herakliteer seiner Zeit, der sich auf Hesiod stützt: καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ καὶ πτωχὸς πτωχῷ. (215 C.) Und der Vertreter dieser Ansicht geht sogar soweit zu behaupten: daß das Gleiche dem Gleichen und das Gute dem Guten geradezu am feindlichsten (πολεμιώτατοι) einander gegenüberstehen, während das ἐναντιώτατον dem ἐναντιώτατον am innigsten befreundet sei. Der Kern der Begründung dieser Behauptung liege darin, daß das Begehren eines jeden auf sein Gegenteil gerichtet sei, nicht auf das Gleiche: ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιούτου (τοῦ ἐναντιωτάτου) ἕκαστον, ἀλλ' οὐ τοῦ ὁμοίου. (215 E.)

Es ist natürlich unmöglich, auf die Vieldeutigkeit psychischen Geschehens einfache Begriffsverhältnisse der äußeren Natur anwenden zu wollen und daher wird auch eine zweifache Begründung für diesen Satz angeführt. Die erste Argumentation berücksichtigt den Menschen: „Der Arme sehe sich genötigt dem Reichen Freund zu sein, und der Schwache dem Starken des Beistandes wegen und der Kranke dem Arzt". (215 D.) Der zweite Beweis ist ein physikalischer: „So verlange das Trockene nach dem Feuchten, das Kalte nach dem Warmen, das Bittere nach dem Süßen, das Scharfe nach dem Stumpfen, das Leere nach Füllung und das Volle nach Entleerung usw." (215 E.)

Sokrates macht nun dagegen geltend, daß das Feindliche dem Freundlichen oder das Freundliche dem Feindlichen ebensowenig Freund sein kann, wie das Gerechte dem Ungerechten oder das Besonnene dem Zügellosen. Es ergibt sich also: Οὔτε ἄγα τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ οὔτε τό ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φίλον. (216 B.) Dieses Resultat läßt sich auch so formulieren: Das Gute kann dem Guten ebensowenig befreundet sein, wie das Schlechte dem Schlechten oder das Gute dem Schlechten.

Wenn aber nur dem Guten etwas befreundet ist und dieses Etwas weder das Gute noch das Schlechte ist, so muß es, meint Sokrates, außer dem Guten und Schlechten noch ein Drittes geben, ein weder Gutes noch Schlechtes (τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν), das in gewissen Fällen dem Guten Freund wird (φίλον οὕτω ποτέ γιγνόμενον τοῦ ἀγαθοῦ). Sokrates erklärt, daß ihn bei diesem neuen Gedanken ein Taumel erfasse, und er behauptet nun, daß das Schöne das Befreundete sei (τό καλόν φίλον εἶναι. 216 C), das Gute aber ist schön.

Aus allem Bisherigen ergibt sich also, „daß nur dem Guten und nichts anderem das weder Gute noch Schlechte befreundet sein kann".

Bisher war der φιλία immer ein Mangel (ἔνδεια) zugrunde gelegt worden, der das Begehren (ἐπιθυμία) bedingt. Nun sucht Sokrates nach einem positiven Grund für die ἐπιθυμία des μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν. Und dieser Grund sei nun die παρουσία κακοῦ. Die Parusie des Schlechten kann in doppelter Weise erfolgen: Entweder wird durch sie die Neutralität des weder Guten noch Schlechten aufgehoben, so daß es selbst schlecht wird, oder seine Neutralität bleibt gewahrt, und diese letztere Art der „Beigesellung" erweckt in ihm das Verlangen nach dem Guten (αὕτη μὲν ἡ παρουσία ἀγαθοῦ αὐτὸ ποιεῖ ἐπιθυμεῖν. 217 E). Es kommt zu dem Ergebnis: φαμὲν γὰρ αὐτό, καὶ κατὰ τὴν ψυχήν καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ πανταχοῦ, τὸ μήτε κακὸν μήτ' ἀγαθὸν διὰ κακοῦ παρουσίαν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι. (218 B, C.) Es muß die Neutralität des weder Guten noch Schlechten gewahrt bleiben, es darf nicht gut sein, wenn es das Gute begehren soll, es darf auch nicht schlecht sein, denn mit dem Schlechten ist das Gute nicht befreundet: Διὰ ταῦτα δὴ φαῖμεν ἂν καὶ τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποί εἰσιν οὗτοι · οὐδ' αὖ ἐκείνους φιλοσοφεῖν τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας, ὥστε κακοὺς εἶναι. κακὸν γὰρ καὶ ἀμαθῆ οὐδένα φιλοσοφεῖν. (218 A.) Schon freut

sich Sokrates, am Ende der Untersuchung zu sein, als ihm neue Bedenken an der Vollständigkeit der gewonnenen Definition aufsteigen.

Wir sagten doch, meint Sokrates, daß der Körper, der an sich weder gut noch schlecht ist, durch die Krankheit (διὰ τὴν νόσον), also durch das Schlechte, der Heilkunst befreundet würde; die Heilkunst aber ist etwas Gutes. Die Gesundheit aber ist es, um derentwillen (ἕνεκα δὲ τῆς ὑγιείας) die Heilkunst dieser Freundschaft teilhaftig wird. Und die Heilkunst ist doch etwas Gutes, die Gesundheit etwas Befreundetes (φίλον), die Krankheit dagegen etwas Verhaßtes (ἐχθρόν). Das weder Gute noch Schlechte also ist wegen des Schlechten und Verhaßten dem Guten befreundet um des Guten und Lieben willen. Folglich ist um des Lieben willen (ἕνεκα τοῦ φιλου) das Liebe lieb wegen des Verhaßten (διὰ τὸ ἐχθρόν). 219 B. Und so kommt man zu einem regressus in infinitum, muß man zu einem Anfang (ἀρχή) gelangen, zu einem ursprünglich Lieben bezw. Befreundeten (πρῶτόν φίλον), um dessentwillen wir auch erst alles andere für Lieb (befreundet) erklären (219 C).

Das wahrhaft und eigentlich Befreundete ist wahrscheinlich dasjenige, auf das alle sogenannten Freundschaften als auf ihr letztes Ziel hinweisen: φίλον δέ τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὗται αἱ λεγόμεναι φιλίαι τελευτῶσιν. (220 B.) „Alle anderen Dinge, die wir als lieb bezeichneten, sind gleichsam nur Abbilder (εἴδωλα) desselben, die uns täuschen, jenes Ursprüngliche dagegen ist das wahrhaft Liebe." (219 D.)

Lieben (φιλεῖν) ist ein Begehren (ἐπιθυμεῖν). Denn es ist unmöglich, daß ein von Begierde und Liebe Erfüllter demjenigen, was er begehrt und liebt nicht befreundet sei: Οἷόν τε οὖν ἐστιν ἐπιθυμοῦντα καὶ ἐρῶντα τούτου οὗ ἐπιθυμεῖ καὶ ἐρᾷ μὴ φιλεῖν; (221 B.) Wenn nun das κακόν Ursache der ἐπιθυμία war, ist es auch Ursache (αἰτία) der Freundschaft. Dabei aber kann es Sokrates nicht bewenden lassen. Auch wenn das Schlechte verschwunden ist (ἐὰν τὸ κακὸν ἀπόληται) gibt es noch Begierden. Zuweilen sind die Begierden schlecht, zuweilen gut, zuweilen keines von beiden. Und die weder guten noch schlechten Begierden (αἱ μήτ' ἀγαθαὶ μήτε κακαὶ ἐπιθυμίαι) werden auch nach dem Verschwinden der Schlechten bestehen. Und so gibt es auch nach dem Verschwinden des Schlechten noch Befreundetes (Ἔσται ἄρα καὶ τῶν κακῶν ἀπολομένων, ὡς ἔοικε, φίλ' ἄττα. 221 B.)

So ist also nicht mehr das κακόν Bedingung für das Begehren oder Lieben, sondern es drängt sich ein anderer Grund dafür auf. Ist nun in Wahrheit, fragt Sokrates, wie vorhin behauptet, die Begierde Ursache der Freundschaft (ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία), und ist das Begehrende dem befreundet, wonach es begehrt und dann, wenn es begehrt (καὶ τότε, ὅταν ἐπιθυμῇ), oder war alles Bisherige nur leeres Geschwätz (ὕθλος τις)? (221 D.) Fast möchten die Jungen dies annehmen. Aber Sokrates wendet ein, daß das Begehrende doch dasjenige begehrt, dessen es bedarf (οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ), das Bedürftige (τὸ ἐνδεὲς) dem befreundet ist, dessen es bedarf. Einer Sache bedürftig aber wird man, wenn man ihrer beraubt wird: Ἐνδεὲς δὲ γίγνεται οὗ ἄν τις ἀφαιρῆται (221 E). Folglich bezieht sich auf das einem Angehörige (οἰκεῖον), Liebe (ἔρως), Freundschaft (φιλία) und Begierde (ἐπιθυμία). Wenn ihr also Freunde seid, sagt Sokrates zu den Jungen, dann seid ihr von Natur aus irgendwie einander auch angehörig (φύσει πῃ οἰκεῖοί ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς). Und auch die Anwesenheit des still dabei sitzenden Hippothales hat Sokrates nicht vergessen, indem er noch mit einem Satz auf dessen Verhältnis zu Lysis anspielt: Ἀναγκαῖον ἄρα τῷ γνησίῳ ἐραστῇ καὶ μὴ προσποιήτῳ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν παιδικῶν.

Das Endresultat faßt Sokrates in den Worten zusammen: Καὶ εἰ ἄρα τις ἕτερος ἑτέρου ἐπιθυμεῖ ... ἢ ἐρᾷ, οὐκ ἄν ποτε ἐπεθύμει οὐδὲ ἤρα οὐδὲ ἐφίλει, εἰ μὴ οἰκεῖός πῃ ἐρωμένῳ ἐτύγχανεν ὢν ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατὰ τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος. (222 A.)

Menexenos bezeugt sein Einverständnis, während Lysis verstummt. Beide Knaben aber gaben keinen Laut von Beifall, als Sokrates auf des Lysis Verhältnis mit Hippothales anspielte, während des Hippothales Freude sich in dem raschen Wechsel seiner Gesichtsfarbe deutlich abspielte.

Τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν. Dieses Resultat erschüttert Sokrates nun am Schluß noch einmal (222 B ff): Wenn das Gleichartige (ὅμοιον) und das sich Angehörige (οἰκεῖον) dasselbe sind, dann müsse der frühere Satz, daß das Gleiche dem Gleichen infolge ihrer Gleichheit κατὰ τὴν ὁμοιότητα) nutzlos und infolgedessen nicht Freund sei, beseitigt werden. Räume man aber einen Unterschied ein zwischen dem οἰκεῖον und dem ὅμοιον, so könne man wohl auch annehmen, daß das Gute entweder einem jeden

angehörig sei, das Schlechte dagegen fremd — oder daß das Schlechte dem Schlechten, das Gute dem Guten, das weder Gute noch Schlechte dem weder Guten noch Schlechten angehörig sei. Im letzteren Falle würde man aber zu der bereits verworfenen Behauptung zurückgeraten, daß das Gleichartige dem Gleichartigen befreundet ist. Seien aber das ἀγαθόν und das οἰκεῖον dasselbe, dann könne einzig der Gute dem Guten Freund sein, was aber, wie erwiesen, nicht möglich ist, weil Gute einander nicht bedürfen infolge ihrer Selbstgenugsamkeit (κατὰ τὴν ἱκανότητα vergl. 214 E ff).

Sokrates stellt sich, als wisse er nicht mehr ein und aus; wenn nichts mehr von allem das Befreundete sei, so sei er mit seiner Weisheit am Ende. Noch hatte er die Absicht, einen der Älteren ins Gespräch zu ziehen, aber „überraschend wie Dämonen" stellten sich die Pädagogen des Lysis und Menexenos ein, die den Knaben befahlen, nach Hause zu kommen. Und so löste sich auch der Kreis der Zuhörer auf.

Kritische Betrachtung des „Lysis".

1. Der Protreptikus an Lysis ist ein Gespräch, das Sokrates als Musterbeispiel für den dialektischen Verkehr zwischen Liebendem (ἐραστής) und Geliebtem (ἐρώμενος) mit dem Jungen führt. Hier spricht noch nicht Plato, sondern Sokrates, so wie er war. Gerade deswegen, weil uns der Meister hier in seiner einzigartigen pädagogischen Leistung gezeigt wird, wie er den durch Hippothales stolz gemachten Knaben zu demütigen versteht, läßt sich für die platonische Auffassung von der Freundschaft wenig aus diesem Gespräch gewinnen. Und auch die sokratische Auffassung von der Freundschaft lesen wir mehr zwischen den Zeilen, als in den Zeilen. „Sehr hoch eingeschätzt hat er (Sokrates) die freie organisationslose Verbindung von Menschen, die sich im Freundschaftsverhältnis darstellt. Der eigene Freundeskreis war ihm die unmittelbare Stätte seines sittlichen Wirkens. Und von ihm aus und mit seiner Hilfe hoffte er die sittliche Erneuerung der Gesellschaft durchführen zu können. In diesen Zusammenhang fügt sich auch jenes Streben ein, die Knabenliebe auf eine höhere, rein geistige Stufe zu erheben: in dem freundschaftlichen, von intimer Vertrautheit beherrschten Anschluß der Jüngeren an die Älteren sieht Sokrates das beste Mittel, die heran-

wachsende Generation zur sittlichen Arbeit heranzuziehen." (Heinrich Maier, Sokrates, S. 406 f.) In diesem Gespräch begegnet uns Sokrates als der große Erzieher und Freund der Jugend, zeigt sich „die immer wiederkehrende Grundmaxime der sokratischen Dialektik, dem Willen des Zöglings in einem ganz bestimmten Sinn die Richtung auf sich selbst zu geben, ihn hinzulenken auf die zielbewußte Unterordnung unter das Gebot einer von ihm selbst als bedingungslos wertvoll anerkannten Norm". (Hönigswald, die Philosophie des Altertums S. 129.) Nicht darauf kommt es Sokrates zunächst an, dem Knaben eine Definition der Freundschaft zu geben, sondern ihn zur Erkenntnis seiner selbst zu führen, zu der Erkenntnis, daß er noch kein sittliches Recht auf die vertrauensvolle Zuneigung der anderen hat; denn nur der Einsichtige verdient das Vertrauen der Menschen, und nur der kann zum Wissen gelangen und wird ein nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft, der sich seines Nichtwissens bewußt ist.[6])

2. Mit Menexenos erlaubt sich Sokrates eine neckische Spielerei. Dem Lysis genügte eine sanfte Ermahnung, um ihn zur Einsicht seines Nichtwissens zu führen.

Menexenos aber ist kecker, er bildet sich auf seine Disputierkunst als Schüler des Ktesippos schon etwas ein. Deswegen treibt ihn Sokrates in sophistischer Weise in die Enge.

Verfolgen wir nun den Gang der Untersuchung von 214 A an. Die Frage ist die, ob die Freundschaft auf Gleichheit beruhe. Sokrates meint sofort, daß unter „Gleichartigen" nur die „Guten" verstanden werden könnten.

Plato identifiziert ohne weiteres die Begriffe ὅμοιος und ἀγαθός. Wie steht es nun um die Schwierigkeit, daß „Gute" einander keinen Nutzen bringen, also auch nicht befreundet sein können, weil keiner des anderen „infolge seiner Selbstgenugsamkeit" bedarf? Ganz offenbar kann es Plato mit dieser Ansicht nicht ernst sein. Doch bevor wir diese Frage zu beantworten versuchen, ist es angebracht, den Gedankengang des Dialoges zunächst noch weiter zu verfolgen.

Gegen die Behauptung, daß das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten befreundet sei, wird ohne weiteres geltend gemacht, daß dann ja auch das Feindliche dem Freundlichen befreundet sein müsse, oder das Gute dem Schlechten usw. Aus der raschen und gegen die sonstige Gewohnheit in

diesem Dialog wenig diffizile Art, mit der dieser Satz beiseite getan wird, ist zu entnehmen, daß ihn Plato wenigstens in dieser extremen Fassung von vornherein ablehnen will. Der Schlüssel zur Lösung aller Aporien liegt in der Dreiteilung des Guten, des Schlechten und des weder Guten noch Schlechten, denn dadurch wird, wie wir sehen werden, der Schluß des Dialoges erst verständlich.[7])

3. Lieben ist ein Begehren. (217 E.) Wer kann aber nach etwas begehren, was er schon hat? Das Gute besitzt das Gute, das allein φίλον ist, das Schlechte aber begehrt das Gute nicht. Es kann also nur ein weder Gutes noch Schlechtes dem Guten befreundet sein, weil nur dieses des Guten bedürftig sein kann.

Daß bei Guten kein Mangel (ἔνδεια) des Guten — als Voraussetzung des Begehrens nach dem Guten — vorhanden ist, hatte gehindert, daß Gute überhaupt Sehnsucht nacheinander (ποθεινοὶ ἀλλήλοις) haben können. Denn der Begriff des Guten schließt den der ἐνδεια notwendig aus. (Die unzulässige, von Sokrates beabsichtigte Verschiebung der Begriffe „das vollkommen Gute" und der „gute" = „tugendhafte Mensch" fällt schon hier auf.) Wir wissen, wie das „Entbehren" des Guten nur psychologisch zu verstehen ist. „ . . . uns Menschen hat die Natur die irdische Unsterblichkeit versagt und auch wenn sie einem verliehen würde, würde ihn das nicht glücklich machen, wie der große Haufe wähnt, denn für das Unbeseelte gibt es kein Übel oder Gut, das der Rede wert wäre, sondern diese kommen nur für die Seele und zwar für eine jede in Betracht, mag sie nun mit dem Körper verbunden oder von ihm getrennt sein" („Briefe" VII, 334 E).

Der psychologische Grund des Begehrens (ἐπιθυμεῖν) bezw. Liebens (φιλεῖν) wäre damit bereits gegeben, er beruht auf einem Mangel, einem Nichthaben des Guten, ist also negativer Art. Aber Plato läßt seinen Sokrates noch nach einem positiven Grund suchen. Er findet ihn in der παρουσία κακοῦ. Aber indem das κακόν zu dem μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν hinzutritt, darf letzterem dadurch ebensowenig seine Neutralität genommen werden, wie durch das Gute. Hier drängt sich die Frage auf, welche Bedeutung Plato dem κακόν beimißt, ob ihm positives Sein zukommt oder es nur eine Negation des Guten ist. Wäre letzteres der Fall, dann könnte Plato von einer παρουσία κακοῦ folgerichtig nicht

reden. Es sei hier zitiert, was W. Sesemann in seiner Abhandlung über „Die Ethik Platos und das Problem des Bösen“ S. 173 f. sagt: „Das Geistig-Unsinnliche, das Reich der Ideen ist zugleich das wahrhaft Gute, das Sinnlich-Materielle — das Böse. Im Mikrokosmos des Menschen bringt diesen Gegensatz der Antagonismus zwischen Körper und Seele zum Ausdruck. Der Körper ist die Wurzel alles Übels, aller Unvollkommenheit und bösen Lust. Die Seele dagegen ist den Ideen wesensverwandt und hat an ihrer Göttlichkeit und Unsterblichkeit Anteil. Von Natur ist sie vollkommen und rein, und nur die Berührung mit der Körperwelt kann sie sittlich beflecken und verderben* ..... Seinem (des Sokrates) Gedankenkreise entstammt bloß das eine, allerdings grundlegende Motiv: daß es die Vernunft, das reine Denken ist, welches das Prinzip des Guten im Menschen vertritt; daß mithin die Erkenntnis als einzige und alleinseligmachende Tugend gelten muß. Durchaus unsokratisch ist dagegen die Auffassung des Bösen. Es soll nicht ein bloßer Mangel am Guten, eine Unvollkommenheit der Vernunft, ein Nichtwissen sein, sondern es erscheint als eine durchaus positive Macht, die dem Guten als selbständiges und völlig heterogenes Sein entgegentritt.“

4. So wird auch klar, warum Sokrates (218 A) erklärt: οὐδ' αὖ ἐκείνους φιλοσοφεῖν τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας, ὥστε κακοὺς εἶναι· κακὸν γὰρ καὶ ἀμαθῆ οὐδένα φιλοσοφεῖν. Es fehlt eben dem „schlechten“ Menschen das Erkenntnis-Prinzip des Guten, die Vernunft. Ist der „gute“ Mensch tugendhaft, so ist der „schlechte“ Mensch vernunftlos. Denn alle Tugend beruht auf Erkenntnis, alle Schlechtigkeit auf Unwissenheit. Das ist ein Grundgedanke der platonischen Ethik, der uns überaus oft begegnet. Schlechtigkeit ist eine Krankheit, Häßlichkeit und Schwäche der Seele. (Staat 444 E.)

Ein schlechter Mensch kann nicht mehr nach dem φίλον, das ein καλόν und ἀγαθόν (alle drei Begriffe werden 216 E identifiziert) ist, begehren, weil er seinen inneren Gleichgewichtszustand, die seelische Harmonie, die allein die Vernunft herzustellen vermag, verloren hat; es steht nicht mehr in der Mitte (μεταξύ 220 D) zwischen Gutem und Schlechtem, sondern ist selbst schlecht. So kann natürlich auch das

* Das Gute wird daher als οἰκεῖον der Seele bezeichnet, das Böse — als ἀλλότριον (Lys. 221 E. 222 A—C. Symp. 205 E u. a.

Gute für den Menschen nicht völlig erreichbar sein, denn solange er Mensch ist, bleibt er an die Materie gebunden, aber sie ist ihm ein ἀλλότριον (222 c). Das Gute muß seine objektive Geltung als Idee behalten, wenn es begehrt werden soll, weil es gut ist und nicht gut ist, weil es begehrt wird. Und immer wird es als selbstverständlich bezeichnet, daß nur das Gute begehrt bezw. befreundet sein kann. Damit ist schon von 216 C u. E an (οὐ γὰρ ἄν που τῷ κακῷ φίλον ἄν τι γένοιτο) ersichtlich, daß die Beziehungen des „mittleren" weder Guten noch Schlechten zum Guten andere sein müssen, als zum Schlechten. Die völlige Erklärung gibt uns allerdings erst der Schluß des Dialoges. Vorläufig wird diese Beziehung des Neutralen zum Guten psychologisch durch die ἐπιθυμία präsentiert, hinter der die ἔνδεια des Guten steht. Schon jetzt erscheint das Gute als die letzte Ursache des Begehrens und der Freundschaft. Denn φιλεῖν ist ja ein ἐπιθυμεῖν. Aber auch die ἐπιθυμία selbst erfährt damit schon eine gewisse Bestimmung als „vernunftgemäße" Begierde, insofern sie eben auf das Gute gerichtet ist. Daß Sokrates erklärt, daß auch wer weise (σοφός) ist, nicht mehr nach Weisheit sucht (φιλοσοφεῖν,) sei er ein Gott oder ein Mensch, kann natürlich nicht besagen, daß es einen σοφὸς ἄνθρωπος, im Sinne des „vollkommenen" Menschen, tatsächlich gibt. Auch die Stelle im „Gastmahl" (204 A) soll und kann, in ihrem Zusammenhange betrachtet, das natürlich nicht beweisen. Dort handelt es sich um die im Rahmen eines Mythos dem Sokrates von Diotima gegebene Definition des Eros als Erkenntnistrieb. Der Eros bleibt sein Leben lang ein φιλόσοφος, ist der Vermittler zwischen Göttern und Menschen, indem er die Mitte hält zwischen Weisheit und Unwissenheit. „Keiner der Götter ist Wahrheitsforscher oder strebt weise zu werden; denn er ist es schon, wie denn überhaupt, wer schon weise ist, nicht philosophiert. Ebensowenig philosophieren anderseits die aller Einsicht baren, noch begehren sie weise zu werden. Denn eben darin liegt ja das Bedenkliche des Unverstandes, daß man, ohne schön, gut und verständig zu sein, sich gleichwohl einbildet, man sei allen Anforderungen gewachsen. Wer nun glaubt nicht bedürftig zu sein, der trägt natürlich auch kein Verlangen nach dem, dessen er nicht zu bedürfen glaubt." Daraus die Folgerung zu ziehen, daß Plato tatsächlich Menschen für so weise hält, daß sie nicht mehr zu philosophieren brauchten, hieße seine Ideen-

lehre, Psychologie und Ethik völlig verkennen. Pohlenz scheint das allerdings für möglich zu halten, wenn er sagt, „der Eros, wie ihn Plato selber im „Phaidros" schilderte: hatte seine Bedeutung nicht für die Fertigen, die σοφοί, sondern die φιλοσοφοῦντες, nicht für die Guten, sondern für die, die gut werden wollen." Aber das ist aus dem „Phaidros" nicht zu entnehmen — im Gegenteil: dort wird ausdrücklich erklärt (278 D), daß nur einem Gotte (θεῷ μόνῳ) der Name eines Weisen (σοφός) zukomme! Wir werden uns weiter unten mit den Ansichten, die Pohlenz bezüglich des „Lysis" vertritt, noch auseinanderzusetzen haben.

5. Bevor nun die Frage beantwortet wird, ob es das eigentliche Wesen des Guten ist, daß es wegen des Schlechten (διὰ τὸ κακόν) von uns, die wir in der Mitte stehen zwischen Gutem und Schlechtem, geliebt wird, während es an und für sich keinen Nutzen bringt (αὐτὸ δὲ ἑαυτοῦ ἕνεκα οὐδεμίαν χρείαν ἔχει 220 D) wird noch eine andere Frage erörtert. Und zwar handelt es sich um nichts anderes, als um die Unterstreichung des absoluten Geltungswertes des Guten, das uns als ἀρχή, als πρῶτον φίλον hier in seiner eigentlichen Funktion als Idee begegnet.

Um des Guten und Lieben willen (ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου) ist das weder Gute noch Schlechte dem Guten befreundet wegen des Schlechten (διὰ τὸ κακόν). Alles, was wir für wert halten, empfängt seinen Wert von etwas hinter ihm Seienden. Gold und Silber lieben wir nicht um seiner selbst willen, sondern als Mittel zum Zweck. Im „Gorgias" (467 ff.) wird erklärt, daß wir alles, was wir tun und was an sich als „Mittleres" zwischen Gutem und Schlechtem steht, um des Guten willen tun. Aber dieses Gute ist nicht das, was uns gut dünkt, sondern was nützlich, d. h. gerecht ist: „Wenn man etwas gerechter Weise tut, dann ist es gut, wenn aber ungerechter Weise, dann schlecht." So setzt das gute Handeln notwendigerweise auch das Wissen um das Gute voraus.

Kehren wir zum „Lysis" zurück. Durch das ἕνεκα τοῦ φίλου scheint also der Finalgrund durch das διὰ τὸ κακόν der Realgrund der Freundschaft bezeichnet zu sein. Tatsächlich ist aber schon jetzt, noch bevor das κακόν eliminiert wird, das πρῶτον φίλον Final- und Realgrund. Denn wenn φιλεῖν ein ἐπιθυμεῖν ist, die ἐπιθυμία aber durch eine ἔνδεια des Guten bedingt ist, dann fallen im Guten bezw. im πρῶτον

φίλον Grund und Zweck, Anfang und Ende (ἀρχή und τέλος) notwendig zusammen. Plato spricht ja von dem πρῶτον φίλον als von einer ἀρχή (219 C) und sagt, daß darauf alle sogenannten Freundschaften hinweisen als auf ihr letztes Ziel: φίλον δὲ τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὗται αἱ λεγόμεναι φιλίαι τελευτῶσιν (220 B). Jede Liebe ist also gleichsam ein Abbild (εἴδωλον) der Liebe zum höchsten Guten, um dessentwillen alles andere nur liebenswert ist.

Also, meint Sokrates, wie es Hunger, Durst und sonstige Begierden auch nach dem Verschwinden des Schlechten noch geben wird, nur daß diese dann nicht mehr schlecht sind (ἀλλ' οὐ κακαί), so müssen also auch nach dem Verschwinden des Schlechten weder gute noch schlechte Begierden (μήτ' ἀγαθαὶ μήτε κακαὶ ἐπιθυμίαι) bestehen. Denn auch wenn das Schlechte verschwindet, verdient das, was nicht schlecht ist, nicht mit dem Schlechten zu verschwinden. Auch wer die Begierde des Hungers in sich spürt, kann ja zuweilen Nutzen, zuweilen Schaden von diesem seinem Zustand haben. Und wenn notwendig ein Begehrender und Liebender (ἐπιθυμῶν καὶ ἐρῶν) dem, was er begehrt und liebt, auch befreundet ist (φιλεῖ), dann muß notwendig der in der Mitte zwischen Gutem und Schlechtem Stehende auch ohne die παρουσία κακοῦ dem πρῶτον φίλον um seiner selbst willen befreundet sein können.

Streng genommen ist der Begriff des τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθόν kein neutraler mehr, insofern er überhaupt ein Begriff ist. Denn es wird von dem weder Guten noch Schlechten ausgesagt, daß es nach dem Guten begehrt. Von etwas, was aber schlechthin nichts wäre, könnte nichts ausgesagt werden. Dem Begehren nach dem Guten liegt ein Mangel zugrunde. Wir sehen, wie das weder Gute noch Schlechte stillschweigend damit seine positive Bestimmung erfährt: Es ist durch diese ἔνδεια naturnotwendig mit dem Guten verbunden, untersteht den Bedingungen des πρῶτον φίλον, erst im Bezogensein darauf kann von ihm, als einem Seienden, ausgesagt werden, daß es nach dem Guten begehrt.

6. Und so ist das Weitere zu verstehen. Sokrates fragt, ob nun in Wahrheit die Begierde Ursache (αἰτία) der Freundschaft und das Begehrende dem befreundet ist, wonach es begehrt und dann, wenn es begehrt, oder ob alles früher behauptete nur leeres Geschwätz gewesen sei.

Wie diese Frage zu beantworten ist, wissen wir. Die beiden Jungen können nicht glauben, daß in all den früheren Ausführungen nicht ein Körnchen Wahrheit gewesen sein soll. Sie merken nicht, daß ja als αἰτία τῆς φιλίας sich das Prinzip (ἀρχή) des πρῶτον φίλον tatsächlich erwiesen hatte. Nun sollen sie für ihr eigenes Nachdenken noch einen deutlicheren Fingerzeig erhalten. In kurzen Sätzen wird der lange vorangegangene Gedankengang noch einmal wiederholt (221 E ff.): Das Begehrende (τὸ ἐπιθυμοῦν) begehrt doch das, dessen es bedürftig (ἐνδεές) ist? Und das Bedürftige ist demjenigen befreundet (φίλον), dessen es bedarf? Einer Sache bedürftig aber wird man, wenn man ihrer beraubt wird? (Ἐνδεὲς δὲ γίγνεται οὗ ἄν τις ἀφαιρῆται 221 E.) Und jetzt wird die Folgerung gezogen, auf der wohl der Schwerpunkt des ganzen Dialoges liegt: Τοῦ οἰκείου δή, ὡς ἔοικεν, ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα, ὡς φαίνεται, ὦ Μενέξενέ τε καὶ Λύσι. (221 E.) Und es wird noch einmal unterstrichen: Τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν. Aber auch auf die Freundschaft mit den beiden Jungen wendet Sokrates diese Theorie an: Ὑμεῖς ἄρα εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πῃ οἰκεῖοί ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς. ... Καὶ εἰ ἄρα τις ἕτερος ἑτέρου ἐπιθυμεῖ, ... usw. (s. S. 25.) 221 E/222 A.

Auch des Verhältnisses des Lysis mit dem bis jetzt stumm zuhörenden Hippothales gedenkt er: Einem echten und nicht verstellten Liebhaber müsse notwendig von seinen Lieblingen Freundschaft entgegengebracht werden.

Hier drängt sich nun sofort die Frage auf, wie Sokrates dazu kommt, das οἰκεῖον, das uns nach allem als die ἀρχή, als das πρῶτον φίλον, das καλὸν καὶ ἀγαθόν erscheinen muß, scheinbar plötzlich wieder seiner absoluten Stellung zu berauben, indem er von dem οἱ φύσει οἰκεῖοι spricht. Viel versteckter begegnete uns diese Schwierigkeit ja bereits oben (215 A f), wo das Gute noch nicht zum objektiven Geltungswert erhoben worden und deshalb die Freundschaft unter Guten, d. h. Vollkommenen, die infolge ihrer Vollkommenheit nichts bedürfen und begehren können, für unmöglich erklärt werden mußte. Das οἰκεῖον scheint seiner absoluten Stellung wieder beraubt zu sein. Aber ist es im Hinblick auf das von Natur aus Zugehörige nicht möglich von all denen, die ihm zugehören, auch als von φύσει οἰκεῖοι zu sprechen? Das πρῶτον φίλον, die Idee des Guten und Schönen, ist das Prinzip, das alle die eint, die nach ihm streben. Dieses gemeinsame Streben

macht die οἰκειότης „ἥ κατα τὴν ψυχὴν ἢ κατά τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος“ unter Freunden aus.

Damit ist auch die Schlußaporie des „Lysis“ gelöst. Wenn das ὅμοιον und das οἰκεῖον identisch sind, dann stoße man, meint Sokrates, auf das, was bereits widerlegt wurde, nämlich, daß das Gleichartige sich nicht befreundet sein kann, denn die Gleichartigen sind ja infolge ihrer Gleichartigkeit einander nutzlos. Das sei auch der Fall, wenn die Begriffe οἰκεῖον und ἀγαθόν sich decken. Die Knaben merken nicht, daß zwischen den οἰκεῖοι das οἰκεῖον, zwischen den ἀγαθοί das ἀγαθόν, zwischen den φίλοι das πρῶτον φίλον stehen muß. Sie können und sollen das auch nicht merken. Plato hat seinen Sokrates bis zum Schluß als ἀντιλογικός geschildert, der die Knaben nun mit dem Bewußtsein entlassen kann, ihnen zwar nichts Falsches beigebracht zu haben, sie aber vielmehr durch seine „Ironie“, dadurch, daß er sie von ihrer Unwissenheit überzeugt hat, zum eigenen Nachdenken angeregt zu haben.

7. Schleiermacher sagt in seiner Einleitung zu der Übersetzung des „Lysis“ S. 176: „Nämlich das Ähnliche ist nur dann dem Ähnlichen unnütz, wenn jeder sich auf seine äußere Persönlichkeit und auf das Interesse seiner Sinnlichkeit einschränkt, nicht aber dem, der an dem Bewußtsein eines in mehreren und für mehrere zugleich möglichen Geistigen ein Interesse nehmen sein Dasein über jene Schranken hinaus erweitert; wodurch überall erst einem jeden ein Ähnliches und Verwandtes entsteht, das nicht in Streit ist mit seinen eigenen Bestrebungen.“ Auch Kühnemann findet im Schluß des Dialoges sein endgültiges Ergebnis: „ . . . der eigentliche Wert für den Menschen und das eigentliche Ziel seiner Liebe ist die Weisheit, der letzte Inhalt der Weisheit aber ist das Gute, welches als Endzweck zu denken . . . In solcher Verbindung von Gedanken greift die Schrift den späteren großen Liebesdialogen vor. Auch nach der psychologischen Seite fehlt ein Hinweis nicht. Denn ein Begehren ist doch immer in unserer Liebe. Wir begehren aber, was wir bedürfen oder was uns fehlt.* Hier heißt es mit einem kleinen Gedankensprung: „man bedarf dessen, was zur eigenen Natur gehört.** Auch dieser dient, die früheren Erörterungen abzu-

* 221 D: ἆρ' οὖν τῷ ὄντι . . . ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία; . . τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ.

** 221 E: ἐνδεές δὲ γίγνεται, οὗ ἄν τις ἀφαιφῆται. . . . τοῦ οἰκείου δή, ὡς ἔοικεν, ὅ τι ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα . . . .

schließen. Denn wenn wir nun die Weisheit und ihren Inhalt, das Gute, erstreben, so erscheinen Weisheit und das Gute als zu unserer Natur gehörig, das Streben nach ihnen entspringt in dem Bedürfnis eines Mangels unserer Natur.. Das ist die psychologische Erklärung vom Ursprung der Philosophie." (Grundlehren der Philosophie, S. 266 f.) Schließlich sei noch N. Hartmann genannt: „Das Bedürfnis ist nur gerechtfertigt, wenn es auf etwas geht, was dem Bedürftigen von Hause aus eigen und daher unentbehrlich ist. Das heißt in Platonischer Terminologie, es muß auf ein οἰκεῖον ausgehen. Nach ihrem „Eigensten" verlangen φιλία und ἔρως (221 E). Daß der Liebende dieses οἰκεῖον habe, ist notwendige Bedingung zum Lieben, denn es muß ihn mit dem Geliebten verbinden." (Platos Logik des Seins, S. 345 f.). Von allen anderen Auffassungen weichen wir mehr oder weniger ab.[7])

Es ist schwer zu verstehen, warum besonders Arnim S. 59 sich so scharf dagegen wendet, die φιλία als eine οἰκείου ἐπιθυμία zu bezeichnen, denn seine Argumente sind sicher nicht stichhaltig: „Daß Plato die Erklärung der Liebe als οἰκείου ἐπιθυμία nicht billigt, zeigt sich schon im „Lysis" in der scherzhaften Art, mit der Sokrates sie auf das Verhältnis der beiden Knaben und auf das Verhältnis des Hippothales zu Lysis anwendet. Das ist ein argumentum ad hominem. Daß die spaßige Verliebtheit des Hippothales in Lysis keine ursprüngliche οἰκειότης ihrer Seelen beweist, das fühlt der Leser, das fühlen auch die beiden Jungen." Die Verlegenheit der Knaben ist wohl vielmehr so aufzufassen, daß es sie beschämt, als Argument für etwas dienen zu sollen, was sie wohl als richtig erkannt haben, wofür aber ihre Freundschaft kein Beweis ist. Ihr nennt Euch Freunde, will Sokrates sagen, und habt noch nicht einmal darüber nachgedacht, was Freundschaft ist. Das fühlt der Leser wohl eher. Und gewiß mag die Verliebtheit des Hippothales in Lysis keine οἰκειότης beweisen, das wird ja auch gar nicht behauptet. Daß aber Hippothales des Sokrates Worte, daß ein echter und nicht verstellter Liebhaber von seinem Liebling geliebt werden müsse, so deutet, er müsse nun für einen ἐραστὴς γνήσιος und προσποιότης gehalten werden, läßt ihn, wie bereits eingangs des Dialogs, als etwas beschränkt erscheinen. Arnim sagt ferner: „Daß Plato die Erklärung der Liebe als τοῦ οἰκείου ἐπιθυμία im „Symposion" verwirft, ist bekannt. Er läßt ja dort den Sokrates in seiner Polemik

gegen die Rede des Aristophanes sagen 205 E: οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν, οἶμαι, ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον· ὡς οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ (um nicht die ganze Stelle auszuschreiben)." Mit dem Zitat dieser Stelle aus dem „Symposion" bezeugt aber Arnim gerade das, was er bestreitet. Denn hier wird ja geradezu betont, daß nur das Gute ein οἰκεῖον sein kann, dessen dauerndem Besitz die Liebe (ἔρως) gilt, und nur, was man schon besitzt, danach kann unser Streben nicht gehen. Es ist also genau derselbe Gedanke, der uns im „Lysis" begegnet, nur ist die Philia hier bereits zum Eros gesteigert.

8. Ohne Zweifel ist die Philia des „Lysis" in noch nicht so ausgesprochener Weise das, was uns später unter dem Begriff des Eros begegnet. Wir finden im „Lysis" „Zug um Zug spätere tiefe Bemühungen Platos vorbereitet, – die großen Liebesdialoge, die in demselben Gedanken sich bewegen und dennoch völlig originale Schöpfungen sind. Es ist eigentümlich, zu sehen, wie man einen Gedanken schon haben und aussprechen kann, ehe man ihn eigentlich versteht. Denn so stehen die Andeutungen hier nicht allein von der Psychologie der Liebe und der Philosophie, sowie von dem Endzweck des Guten, sondern sogar von der Idee, deren Abbilder und Schatten die Erscheinungen sind — die späteren Grundgedanken der platonischen Philosophie."[9]) Plato verbindet ja des öfteren im „Lysis" bereits die Begriffe ἐπιθυμία, φιλία und ἔρως, besonders noch einmal am Schluß (221 E. f.). Der mythenhafte Eros des „Symposion" und „Phaidros", der Vermittler zwischen Gott und den Menschen, ist ja nichts anderes, als der rastlose Trieb zum Guten und Schönen, der Erkenntnistrieb, der „Philosoph", der hineinführt in das Reich der ewigen Ideen.

So betrachtet gewinnt die Frage, wie nun „Freunde" beschaffen sein müssen, um in „Freundschaft" verbunden sein zu können, erst ihre Berechtigung.

Es können nur „gute" Menschen befreundet sein, d. h. solche, die nach dem Guten streben.

Pohlenz (Aus Platos Werdezeit, S. 367) meint, der Lysis solle den Satz im Phaidros (255 B) οὐ γὰρ δήποτε εἵμαρται κακὸν κακῷ φίλον οὐδ' ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι widerlegen und fragt, „ob es denn wirklich so selbstverständlich war, daß die Freundschaft zwischen den Guten bestehe?" Pohlenz

verweist dabei auf die Seite im „Staat“ 387 D: Ὁ ἐπιεικὴς μάλιστα αὐτὸς αὑτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἑτέρου προσδεῖται. Plato redet im zweiten Buch des „Staates“ von der richtigen Auffassung über die Gottheit, die nicht Urheber des Schlechten, sondern nur des Guten sein kann, und er polemisiert gegen die Dichter, die den Göttern menschliche Übel und Veränderlichkeit zuschreiben. Die richtige Ansicht über die Götter, sagt er am Anfang des dritten Buches 386 A, müssen diejenigen zu hören bekommen, „die von Kindheit an Götter und Eltern ehren und auf die Freundschaft untereinander den höchsten Wert legen sollen“. Wenn diese Menschen nun auch wirklich tapfer sein sollen, dürfen sie auch keine Todesfurcht haben: „Wir behaupten doch wohl, daß der ehrenhafte Mann nicht glauben wird, der Tod sei etwas Schreckliches für den ehrenhaften und mit ihm befreundeten Mann.“ (387 C.) Und dann heißt es: „Aber auch das behaupten wir doch, daß ein solcher am meisten sich selbst genügt für ein Leben, wie es sein soll, und in löblichem Gegensatz zu der Mitwelt am wenigsten eines anderen bedarf.“ Damit kann und soll gar nichts anderes gesagt sein, als daß ein tapferer und ehrenhafter Mann, gerade weil er die richtige Einsicht über die Gottheit hat, den Verkehr mit seinen Mitmenschen nicht als Selbstzweck, sondern vielmehr als Mittel zum Zweck der Erreichung des höchsten Zieles betrachten muß. Nie darf eben etwas um seiner selbst willen geliebt werden, dann ist „der Verlust von Sohn, Bruder, Geld oder sonstiger Habe am wenigsten furchtbar“. Schon deswegen kann damit nichts gegen die Freundschaft unter Guten gesagt sein, weil Plato dann ja offensichtlich dem widersprechen würde, was er wenige Zeilen vorher (386 A) geradezu gefordert hatte.

Philia und die Idee des Guten.

1. Im ersten Buche des „Staates“ führt Sokrates mit Thrasymachos ein Gespräch über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Als Kernpunkt dieser Auseinandersetzungen ergibt sich, daß die Gerechtigkeit Tugend und Weisheit, die Ungerechtigkeit aber Schlechtigkeit und Unwissenheit ist. Aber Thrasymachos läßt sich nicht leicht davon überzeugen, daß die Ungerechtigkeit nicht doch ein Zeichen von Stärke, die Gerechtigkeit aber die Tugend des Schwachen ist. Sokrates stellt nun die Frage, ob „ein Staat oder ein Heer oder

Räuber oder Diebe oder sonst eine Bande, die gemeinschaftlich auf einen Frevel ausgehen, etwas ausrichten können, wenn sie selbst gegeneinander freveln. . . . denn die Ungerechtigkeit führt doch zu Aufruhr und Haß und Kampf untereinander, die Gerechtigkeit aber zu Eintracht und Freundschaft". (Στάσεις γάρ που . . . ἡ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἡ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν. 351 D.) Hier wird also ausdrücklich betont, daß ὁμόνοια καὶ φιλία nur auf der Basis der Gerechtigkeit bestehen können, d. h. auf der höchsten Tugend, die im Individuum das richtige Verhältnis der drei Kardinaltugenden, der σοφία, ἀνδρεία und σωφροσύνη, im Staatsganzen aber das Prinzip darstellt, unter dem die Einteilung der Bürger in Regierende, Wächter und Volk und deren Zusammenleben sich vollziehen muß. So dürfte die Ungerechtigkeit weder im Staat noch unter Zweien, „wenn sie sich nicht veruneinigen und hassen und sich verfeinden sollen", noch in einem Einzelnen auftreten. Denn ein Mensch, in dem Ungerechtigkeit wohnt, sei nicht nur mit sich selbst verfeindet, sondern auch mit allem ihm Entgegengesetzten und so auch mit dem Gerechten. (ἔτι δ'ἔχθρον εἶναι ἑαυτῷ τε καὶ τῷ ἐναντίῳ παντί καὶ τῷ δικαίῳ. 352 A).

2. Wie im Staate die Bürger also φίλοι sein sollen, so müssen auch die Seelenteile des Einzelmenschen in Philia zueinander stehen, ein Erfordernis, das geradezu die condicio sine qua non der Gerechtigkeit und damit der platonischen Staatsethik darstellt. Im vierten Buche des „Staates" finden wir diesen Gedanken in einer langen Erörterung zwischen Sokrates und Glaukon ausgeführt. Nachdem Sokrates über die drei Seelenteile, das λογιστικόν, θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν gesprochen und mit dieser psychologischen Betrachtung eine ethische verknüpft hat, kommt er zu der Folgerung, „daß die nämlichen Elemente, die sich in dem Staate finden, auch der Seele jedes Einzelnen innewohnen." (441 C.) „Und wie und wodurch der Staat weise ist, so und dadurch muß auch der Einzelne weise sein, und wodurch und wie der Einzelne tapfer ist, dadurch und so muß auch der Staat tapfer sein und auch in allem andern müssen sich beide in gleicher Weise verhalten." Καὶ δίκαιον δή, ὦ Γλαύκων, οἶμαι φήσομεν ἄνδρα εἶναι τῷ αὐτῷ τρόπῳ ὥσπερ καὶ πόλις ἦν δικαία; (441 D). Und diese Gerechtigkeit, so wird dann weiter ausgeführt, besteht in der Herrschaft des vernünftigen Seelenteiles, des λογιστικόν. Ein Mensch, in dem die Vernunft über die beiden übrigen Seelen-

teile herrscht, der besitzt die Tugend der Besonnenheit und Gerechtigkeit. (σώφρονα σὺ τῇ φιλίᾳ καὶ ξυμφωνίᾳ τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ; 442 CD.) Auch im ersten Buch der „Gesetze" wird der harmonische Idealzustand des Staates in Parallele gesetzt zu der seelischen Harmonie des Individuums, das nicht gegen sich selbst wie ein Feind gegen einen Feind gesinnt ist. (Αὐτῷ δὲ πρὸς αὐτὸν . . . ὡς πολεμίῳ πρὸς πολέμιον διανόητον. 626 D.)

In der Liebe zur Wahrheit liegt also tief begründet die wahre Liebe des Menschen zu sich selbst. Im vierten Buch der Gesetze fragt der Athener: „Welche Handlungsweise ist nun Gott wohlgefällig und ihm folgsam?" Und er gibt selbst die Antwort: „Nur eine, wie auch ein einziger alter Spruch es ist, der sie verkündet, und zwar der, daß das Gleiche dem Gleichen, wenn es das richtige Maß hat, befreundet ist (ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη), während das Maßlose sich weder miteinander noch mit dem Maßvollen befreunden kann. Eigentliches Maß aller Dinge dürfte für uns also die Gottheit sein und diese Behauptung ist weit berechtigter als die, welche jetzt gang und gäbe ist, der erste beste Mensch sei das Maß aller Dinge. Wer also einem Wesen, wie es die Gottheit ist, wohlgefällig werden will, der muß mit allen Kräften bestrebt sein, auch selbst ihm ähnlich zu werden. Und nach diesem Grundsatz ist denn der besonnene Mensch mit Gott befreundet (ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος), denn er ist ihm ähnlich (ὅμοιος), wogegen der Unbesonnene ihm unähnlich ist und im Widerspruch mit ihm und ungerecht ist (ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος καί ἀδικος)." 716 C D.

Mit diesen Worten haben wir eine von Plato selbst gegebene eindeutige Definition des Begriffes der Ähnlichkeit mit dem Absoluten, die in einem Verhältnis der Liebe zum Absoluten besteht. Es ist genau der gleiche Gedanke, der uns in der Schlußaporie des „Lysis" begegnete. Von Ähnlichkeit unter Menschen kann nur geredet werden in Bezug auf ein tertium comparationis, d. h. in Bezug auf das absolut Wahre, Schöne und Gute. Im „Gorgias" (Cap. 63) heißt es: „Das scheint mir das Ziel zu sein, auf das man hinblicken muß, um richtig zu leben, und darauf muß man all sein Tun, sowohl der eigenen Bestrebungen

wie des Staates hinrichten, daß Gerechtigkeit und Besonnenheit sich dem beigeselle, der glücklich leben will; die Begierden aber darf man nicht ungezügelt walten lassen und sich nicht auf ihre Befriedigung verlegen, ein endloses Unheil, ein Leben wie das eines Räubers. Denn ein solcher Mensch ist weder bei einem anderen Menschen beliebt noch bei Gott; denn er ist keiner Gemeinschaft fähig; wem aber das Gefühl der Gemeinschaft fehlt, bei dem kann von Freundschaft keine Rede sein. Es sagen ja doch die Weisen, daß die Gemeinschaft und Freundschaft und Wohlverhalten und Besonnenheit und Gerechtigkeit es sei, die Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammenhalten, und deswegen nennen sie dies Weltganze Weltordnung, nicht aber Unordnung und Zuchtlosigkeit." (φασὶ δ'οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν.)[10])

3. Wir erinnern uns dabei jener Stelle im VI. Buch des „Staates", wo Plato es als unbedingtes Erfordernis hinstellt, daß die Philosophen die herrschende Klasse sein sollen. Und diese Notwendigkeit würde, so heißt es da (499 E, 500 A ff.), auch die große Menge einsehen, wenn sie nicht in rechthaberischer, sondern in freundlich belehrender Weise darüber unterrichtet würde, was für Männer man unter den Philosophen zu verstehen habe. Denn an der Feindseligkeit der großen Menge gegen die Philosophie haben diejenigen Schuld, die sich unbefugt von außen her in sie hineingedrängt haben und nun die wahren Philosophen von ihrem subjektiven Standpunkte aus beschimpfen. Und dann sagt Sokrates (500 B, C): „Es hat ja auch, mein Adeimantos, der, der in Wahrheit seinen Geist auf das Seiende gerichtet hält, gar keine Zeit, herniederzublicken auf das Treiben der Menschen und im Kampfe mit ihnen sich mit Neid und Feindseligkeit zu beladen; sondern ganz versunken in die Betrachtung eines wohlgeordneten Reiches von Wesen, die sich immer völlig gleich bleiben und weder Unrecht tun noch Unrecht voneinander leiden, sondern sich durchweg ordnungs- und vernunftsgemäß verhalten, wird er alle Kraft daran setzen, diese nachzuahmen und so viel wie möglich sein Wesen ihnen ähnlich gestalten. Oder hältst Du es für möglich, daß einer verzichten könne auf die Nachahmung dessen, dem er mit Liebe und Verehrung anhängt? (ἢ οἴει τινὰ μη-

χανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος. μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο). Diese Stelle ist gerade deswegen von so großer Bedeutung, weil sie mit der Ideenlehre so eng die Ethik verbindet: Das Reich der Ideen ist zugleich ein Reich der Werte. Wer die göttliche Ordnung der Ideen schaut, ist von Liebe zu ihr ergriffen und sucht, so weit es ihm möglich ist, dem Göttlichen nachzuahmen: Θείῳ δὴ καὶ κοσμιῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται. (500 D.) Der Philosoph ist der berufene „Werk- und Lehrmeister der Besonnenheit und Gerechtigkeit und jeder Art von bürgerlicher Tugend", der wie ein göttliches Gemälde (θεῖον παράδειγμα) den irdischen Staat dem göttlichen Ideenreich nachzubilden vermag. Bereitwillig werden die Menschen einem solchen Meister folgen.

Platos „Staat" ist ein Werk von unvergänglich großer pädagogischer Bedeutung, das Rousseau in seinem „Emile" als die schönste Abhandlung über Erziehung bezeichnet, die jemals geschrieben worden ist. „Die vernünftige Erkenntnis ist die Führerin des platonischen Staates (Leg. 630 C, D) und die Erziehung, die sich nicht bloß auf das Jugendalter, sondern auch bis ins Greisenalter hinein erstreckt, ist das Mittel zur Erreichung des Zwecks (Leg. 641, B). Staat und Erziehung stehen also nach Plato in einer innigen und notwendigen Beziehung. Die Möglichkeit des Staates ohne Voraussetzung der Erziehung ist undenkbar*, der Zweck der Erziehung ist ohne Voraussetzung des Staates nicht erreichbar. Staat und Erziehung sind in dem Begriff des Fortschrittes sozusagen unzertrennlich gepaart." (A. Mazarakis, die platonische Pädagogik, S. 11.) Die Menschen für den Staat erziehen, heißt sie zu φίλοι machen, heißt sie die Philia erfassen lehren in ihrer unbedingten Geltung. Diesen Gedanken finden wir gerade dort, wo Plato besonders klar erkennen läßt, wie Aesthetik und Ethik untrennbar miteinander verbunden sind, und wo er deshalb die aesthetische Erziehung der Jugend als Erziehung zur Sittlichkeit auffaßt, wo also die Idee des καλὸν καὶ ἀγαθόν uns notwendig als eine erscheinen muß. Die Meister, denen die Erziehung des zweiten Standes, der „Wächter" obliegt, also der Klasse, die in der Staatsordnung dem Seelenteil des θυμοειδές im Individium entspricht, müssen selbst fähig sein, „die Natur des

* Rep. 423, E: Ἐὰν γὰρ εὖ παιδευόμενοι μέτριοι γίγνωνται, πάντα ταῦτα ῥᾳδίως διόψονται.

Schönen und Wohlgestalteten (τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν. 401 C.) aufzuspüren, auf daß unsere Jünglinge, gleichsam in gesunder Gegend wohnend, von überall her nur Förderung erhalten, von welcher Seite auch immer ihnen von den schönen Werken, sei es für das Auge oder Ohr, ein Eindruck zuteil wird, einem Lufthauch vergleichbar, der von reinen und frischen Gegenden Gesundheit bringt und sie gleich von Kind auf unvermerkt zur Ähnlichkeit, Freundschaft und Zusammenstimmung mit derjenigen Rede führt, die für das Schöne eintritt." Wir werden weiter unten (S. 36 f) diese Stelle noch einmal zu berücksichtigen haben.

Zur φιλία zum Schönen also soll der Mensch erzogen werden, ihm soll er ähnlich sein, mit ihm in Einklang stehen. Aber nicht darin bestände die sittliche Leistung, würde der Mensch nur auf Grund seiner Erziehung in „Freundschaft" mit dem καλόν stehen, würde er einer Norm folgen ohne die Einsicht in ihre unbedingte Geltung. Wenige Zeilen später schon hören wir, daß, sobald die Fähigkeit zu selbständigem Denken bei dem richtig Erzogenen eintritt, dieser in der Vernunft, dem Logos, seinen Verwandten erblickt.

4. So also muß der Mensch zur Idee des Wahren, Guten und Schönen um ihrer selbst willen in einem Verhältnis der Philia stehen. Erst durch diese Philia erhält jede andere sittliche Berechtigung.

Liebt der Mensch das Wahre, Gute und Schöne, dann hat er auch die rechte Liebe zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen, die der gleichen Idee dienen. So steht die Philia als Begriff nicht nur in untrennbar methodologischer Verbindung mit der Idee des Guten, sondern empfängt damit ebenso notwendig sittlichen Wert, insofern sie als Folge philosophischer Erkenntnis im Menschen und unter Menschen herrscht. Das bewies uns die eben angeführte Stelle aus dem „Staat", und das zeigen uns die fast gleichen Worte in den „Gesetzen". (633 A ff). Auch da ergeht sich Plato über die Erziehung der Jugend. Zum vollen Verständnis ist es erforderlich, hier die Ausführungen des „Atheners", auf die es ankommt, ganz zu zitieren: „Ich behaupte aber, daß für Kinder Freude und Trauer die ersten recht eigentlich kindlichen Empfindungen sind, und daß sie es sind, mit denen auch zuerst Tugend und Laster ihren Einzug in die Seele halten. Was aber Einsicht und beharrliche, wahre

Meinung anlangt, so sind sie als ein Glück zu betrachten selbst dann, wenn sie sich erst gegen das Alter einstellen sollten (φρόνησιν δὲ καὶ ἀληθεῖς δόξας βεβαίους εὐτυχές, ὅτῳ καὶ πρὸς τὸ γῆρας παρεγένετο). Vollkommen also ist der Mensch, wenn er in den Besitz dieser und der mit ihnen verbundenen Güter gelangt ist. Erziehung nenne ich also das erste Aufkeimen der Tugend in den Gemütern der Kinder, wenn nämlich Lust und Liebe, Schmerz und Haß sich in richtiger Weise regen, noch ehe die Möglichkeit verstandesmäßiger Auffassung vorliegt, doch so, daß diese Seelenregungen nach erlangter Reife des Verstandes diesem gern die Anerkennung zuteil werden lassen, unter seiner Leitung durch die angemessenen Gewöhnungen richtig erzogen worden zu sein. Diese Übereinstimmung ist gleichbedeutend mit der vollen und ganzen Tugend; sondert man aber in Gedanken den Teil ab, dem die richtige Ausbildung der Regungen von Lust und Schmerz angehört, deren Wirkung darin besteht, daß man gleich von Anfang an haßt, was man hassen, und liebt, was man lieben soll, und nennt man ihn Erziehung, so dürfte meiner Ansicht nach diese Bezeichnung zutreffend sein."

5. Der berufene Erzieher der Jugend und des Volkes muß selbst gerecht sein, d. h. das Gute lieben, wenn er zur Gerechtigkeit als der Liebe zum Guten erziehen will. Der Lust (ἡδονή) steht die Trauer (λύπη), der Liebe (φιλία) der Haß (μῖσος) gegenüber als seelische Regungen im Menschen, mit denen auch Tugend und Laster (ἀρετὴ καὶ κακία) zunächst in der Seele Einzug halten. Wo diese Gefühle sich in der richtigen Weise (ὀρθῶς) regen, da keimt auch die Tugend auf, von der im eigentlichsten Sinne des Wortes aber erst dann geredet werden kann, wenn diese Seelenregungen mit der Vernunft (λόγος), sobald diese reif ist, übereinstimmen. Diese Übereinstimmung nennt Plato Zusammenklang (ξυμφωνία), ein Begriff, der in völlig gleicher Bedeutung und in gleichem Zusammenhange uns bereits im „Staat" (401 D) begegnete. Der Vergleich dieser beiden Stellen liefert uns aber einen überaus wertvollen Beitrag zur Theorie des platonischen Philiabegriffs. Im „Staat" (401 C D) heißt es: „Wir müssen solche Meister suchen, die bei glücklicher Anlage imstande sind, die Natur des Schönen und Wohlgestalteten aufzuspüren, auf daß unsere Jünglinge, gleichsam in gesunder Gegend wohnend, von überall her nur Förderung erhalten, von welcher

Seite auch immer ihnen von den schönen Werken ein Eindruck zuteil wird, einem Lufthauch vergleichbar, der von reinen und frischen Gegenden Gesundheit bringt und sie gleich von Kind auf unvermerkt zur Ähnlichkeit, Freundschaft und Zusammenstimmung mit dem schönen Logos führt (καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ ξυμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα. 401 D)." Und 401 D E, 402 A hören wir, die Erziehung zur Musik müsse deswegen erfolgen, weil Rhythmus und Harmonie nicht nur am meisten in das Innere der Seele eindringen und sie am stärksten ergreifen, sondern weil durch die Musik auch der Sinn für das Schöne überhaupt geschärft wird. So lernt der Mensch das Schöne loben und, selbst schön und gut (καλός τε κ'ἀγαθός), alles Häßliche hassen, noch ehe sein Verstand reif ist, die Gründe dafür zu begreifen; sobald der Verstand aber eintritt, wird der in dieser Weise Erzogene ihn willkommen heißen, da er in ihm seinen Verwandten erkennt. (ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ'ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι' οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφείς). So sind wir also zu der Folgerung genötigt, daß Plato den Logos, das Erkenntnisprinzip, ebenso als ethisches wie ästhetisches Prinzip auffaßt, und jetzt verstehen wir den Begriff des καλὸς λόγος, wie er uns 401 D als schwer übersetzbar begegnete.

So also steht zwischen der Seele und der Idee des Guten und Schönen der Logos, ihre Beziehung präsentiert sich im Begriff des Zusammenklangs, der ξυμφωνία und φιλία. Denn beide Begriffe sind eng miteinander verbunden. Im „Staat" wird sowohl von einer ὁμοιότης καὶ φιλία (422 C) gesprochen, als auch von einer ὁμοιότης καὶ φιλία καὶ ξυμφωνία (401 D), und wir sind voll berechtigt, unter der ξυμφωνία, von der in den „Gesetzen" (653 B) als von der vollkommenen Tugend die Rede ist, ebenso eine ὁμοιότης und φιλία zu verstehen. Im rein psychologischen Sinne finden wir an der gleichen Stelle („Gesetz" 653 A) die Philia zur Bezeichnung des seelischen Affektes, der dem des Hasses (μῖσος) gegenübersteht wie die Lust (ἡδονή) der Trauer (λύπη).

6. Was wir in den „Gesetzen" in kurzer Fassung hören, wird im neunten Buche des „Staates" als das Resultat eines langen Beweisganges hingestellt: „Wenn also die ganze Seele dem vernünftigen Seelenteile (τῷ φιλοσόφῳ) folgt und mit ihm nicht in Zwiespalt ist, dann ist es jedem Teile ermöglicht, nicht nur gegen die andern seine Pflicht zu erfüllen

und gerecht zu sein, sondern es kann auch ein jeder sich derjenigen Lüste erfreuen, die seiner Eigenart entsprechen und die besten und, so weit möglich, auch wahrhaftesten sind" („Staat" 586 E). Als rein psychischen Affekten fehlt den Regungen der Liebe ihr sittlicher Wert, den sie erst durch die Regelung des vernünftigen Seelenteiles, der hier geradezu Philosoph genannt wird, empfangen. Verbunden mit der Wahrheit durch ein Verhältnis der Philia vermag allein die menschliche Vernunft jedes andere psychische Triebleben richtig zu ordnen. Denn wie wir vom Seelenteil des ἐπιθυμητικόν sagen dürfen, daß er geld- und gewinngierig ist (φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδὲς), so gilt vom θυμοειδές, daß er Sieg und Ruhm liebt (φιλόνικον καὶ φιλότιμον). „Und der Teil, kraft dessen wir lernen, ist doch, wie jedermann sieht, stets ganz darauf gerichtet, die Wahrheit in ihrer richtigen Gestalt zu erkennen und kümmert sicht am wenigsten von allen Seelenteilen um Geld und Ruhm . . . . Wenn wir ihn also lernbegierig und weisheitsliebend (φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον) nennen, so würde das doch durchaus sachgemäß sein?" („Staat" 581 B).

Zusammenfassend also läßt sich der platonische Begriff der Philia definieren als ein der Seele innewohnender Trieb, der seinen sittlichen Wert erhält, sofern er vernunftgemäß geordnet ist. Vernunftgemäß aber ist jede Philia, die der höchsten Idee des Guten untersteht, und zwar vermittels des Logos, der die sittliche und logische Geltung des absolut Guten allein einzusehen und deshalb allein jedes Verlangen der Liebe dem höchsten Zweck und Ziel unterzuordnen vermag. Im Wesen des Denkens liegt die Liebe zur Wahrheit, zu ihr steht der Logos in unmittelbarer Verbindung. Im Wesen der anderen Seelenteile liegt die Liebe zum Vergänglichen. Dieses Vergängliche für die Seele als Mittel zum Zweck herabzusetzen, ihr zu lehren, im Vergänglichen das Bleibende zu lieben, ist Aufgabe des vernünftigen Seelenteils. Das ist der Sinn der Erziehung und Selbsterziehung. Diese Aufgabe, die die Vernunft im Einzelmenschen hat, haben im Staate die Regierenden, die Philosophen — als die berufensten Pädagogen — zu erfüllen. Selbst wo im Frieden Männer als Freunde beim Austausch freundschaftlicher Gesinnung zu einem geselligen Gelage beieinander sind, da bedarf es eines Leiters, der dieses gesellige Beisammensein überwacht. Dazu muß er aber selbst die rich-

tige Einsicht in das Wesen der Geselligkeit haben; denn nicht nur steht er als Hüter über der schon bestehenden Freundschaft, sondern hat auch dafür Sorge zu tragen, daß sie durch das gerade stattfindende Beisammensein noch gestärkt werde. (γίγνεται γὰρ φύλαξ τῆς τε ὑπαρχούσης φιλίας αὐτοῖς, καὶ ἔτι πλείονος ἐπιμελητὴς ὅπως ἔσται διὰ τὴν τότε ξυνουσίαν. Leg I, 640 C.)."

Philia und Eros.

1. Es erscheint nach den bisherigen Auffassungen nicht angebracht, von Philia im weiteren oder engeren Sinne zu sprechen; denn ihr Sinn ist der gleiche, wo immer sie Anspruch auf sittliche Berechtigung erhebt. Und das Wesen der Liebe erfährt auch dadurch keine Änderung, daß sie verschiedenen Objekten gelten und durch verschiedene psychische Affekte motiviert und begleitet sein kann. Wohl ist die Philosophie, die Liebe zur Wahrheit, zum Guten und Schönen, die vollkommenste Tugend, die jede andere Liebe, mag sie dem Reichtum, Ruhm oder der Ehre, Menschen oder Dingen gelten, weit überragt. Aber auch diese letztere Liebe ist sittlich gut, sofern sie in ihrem Objekt den Träger seiner Idee liebt. So können wir schlechthin eine unmittelbare und eine mittelbare Liebe unterscheiden. Aber die unmittelbare Liebe wird bei dem Menschen immer bis zu einem gewissen Grade auch eine mittelbare bleiben müssen, solange er durch seinen Leib an die Materie gebunden bleibt, d. h. so lange eben in dieser Welt nur Abbilder (εἴδωλα) des Guten und Schönen sich ihm zeigen. Also auch die Unterscheidung von mittelbarer und unmittelbarer Liebe trifft das Richtige nicht, sondern es ist vielleicht besser, von einer Liebe des reinen Verstandes zur ewigen Wahrheit und von einer sinnlichen Liebe der niederen, d. h. der der Vernunft untergeordneten Seele zu reden. Das reine Denken allein vermag das Gute und Schöne zu lieben, während die übrige Seele, das ἐπιθυμητικόν und das θυμοειδές, die die Dinge um ihrer selbst willen zu lieben geneigt sind, für die Vernunft doch nur wieder gewissermaßen die Werkzeuge sein dürfen, vermittels deren sie in den Dingen und Menschen die jeweiligen Ideen und schließlich die höchste Idee finden kann und soll. Wäre der Logos selbst nicht „schön" (καλὸς λόγος), d. h. läge in seinem Wesen nicht die Richtung auf die absolute Wahrheit, mit der er durch den Eros in Verbindung

tritt, wüßte er nicht um das Schöne a priori — wir erfassen hier ganz die Bedeutung der platonischen ἀνάμνησις — dann wäre er nie imstande, in den Dingen das Schöne zu erkennen und damit zugleich zu lieben. Jedes sinnliche Begehren, jedes durch Affekte verursachte Lieben muß also zu einer überzeitlichen, göttlichen Liebe werden, die allein tugendhaft ist.

2. Immer da, wo Plato unter Philia eine reine Liebe zum Wahren, Guten und Schönen versteht, dürfen wir sie dem Eros gleichsetzen — wobei durchaus zugegeben ist, daß das Wörtchen ἔρως das elementar-triebhafte des menschlichen Erkenntnisdranges bezeichnender zum Ausdruck bringt, als φιλία. In Plato hat niemals „die Überzeugung gewankt, daß es eine Kraft unserer Psyche gibt, die Wahrheit zu lieben" (ἐρᾶν τοῦ ἀληθοῦς) und um ihretwillen „alles zu tun" (Phil. 58D). Nie hat das Gute ihm aufgehört das zu bedeuten, dem jegliche Psyche nachjagt (ὀδιώκει ἅπασα ψύχη) und um seinetwillen „alles tut" (Staat 505 D E, vgl. Gorg. 499); den aber schließt er als Ungebildeten von allem Anteil an der Staatslenkung aus, dem das „eine Ziel im Leben" (σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ ἕνα) mangelt, worauf hinzielend man im privaten wie im öffentlichen Leben „alles tun" muß. (Staat 519 C.) So bleibt der Eros stets nicht auf das Schöne allein, sondern ebenso bestimmt auf das Wahre und Gute gerichtet, wie es sich voll versteht aus der Dreieinheit des Agathon (ἀγαθὸν), Kalon (καλὸν), Sophon (σοφὸν) im Letzt-Einen, zu dem durch den Eros die Psyche aus aller Zerstreuung und Zerstücktheit des „Andersseins" zurückstrebt." (P. Natorp, Platos Ideenlehre, S. 513.)

Überall da, wo die Philia irdischen Gütern gilt, d. h. ihre Motive der niederen Seele entspringen, verdient sie den Namen „Liebe" nur dann, wenn sie „vernunftgeregelt", von der reinen Liebe zur Wahrheit getragen, in dieser vollkommensten Liebe das höchste Motiv findet.

3. Es wäre kaum erforderlich, nach den bisherigen Ausführungen noch auf die Beziehungen zwischen Eros und Philia näher einzugehen, wenn nicht Plato selbst im „Phaidros" im „Symposion" und im achten Buche der „Gesetze" diese Begriffe in einen eigentümlichen Zusammenhang brächte. In allen drei Fällen bildet den Ausgangspunkt der Betrachtung der παιδικὸς ἔρως, wie er im damaligen Griechenland, zumal in Athen, als durchaus berechtigt angesehen wurde. Die

Paidophilie wurde eben damals für ein Hauptmotiv der „Freundschaft" gehalten. Plato mußte mit dieser tiefgewurzelten Anschauung rechnen, zumal sie die beste psychologische Basis bildete, auf der er das Verständnis für seinen aus dem Sinnlichen ins Geistige übertragenen Eros am ehesten zu erreichen hoffte. Wie scharf sich Plato im „Staat" und in den „Gesetzen" gegen die Unsitte der Homosexualität wendet, ist bekannt. „Zwei Umstände waren es vornehmlich, die dieser Verirrung bei den Griechen den Weg bereiteten: einmal der ihnen angeborene Schönheitssinn, sodann die Eigenart ihrer geselligen Verhältnisse, die der Frau auch nur im persönlichen Verkehr nicht die volle Würde und Gleichberechtigung mit dem Manne einräumte. Macht das erstere den heranreifenden schönen Jüngling zu einem besonderen Gegenstand nicht bloß sinnlicher, sondern auch ästhetischer Schwärmerei, an den die jungfräuliche Schönheit dem ausgeprägten Kunstgeschmack der Griechen nicht heranzureichen schien*, so drängt sich in letzterer Beziehung die Bemerkung auf, daß bei geistig höher organisierten und kultivierten Völkern mit ausgeprägten Standes- und Bildungsunterschieden und den entsprechenden geselligen Abstufungen auch in erotischer Hinsicht ein gewisses geistiges Gleichgewicht beider Teile eine stillschweigende Forderung ist, die wenigstens den edleren Naturen ebenso naheliegt, wie sie ihnen als eine Art Veredelung des sinnlichen Triebes auch wohl ansteht." (O. Apelt, in der Einleitung des „Lysis" S. 68 f.)

4. Es ist nicht nur verständlich, sondern geradezu eine zwangsmäßige Folge seiner Philosophie, daß Plato die Knabenliebe nicht von vornherein ablehnt, sondern sie vielmehr als durchaus ethisch berechtigt deutlich zu machen sucht. Doch gerade um dieser Tendenz willen behält der παιδικὸς ἔρως, wie Plato ihn anerkennt, nicht die über ihn verbreitete Meinung, sondern wird zu einem eindeutigen sittlichen Begriff. So ist die Knabenliebe eben keine andere Liebe als die, welche wir als die eine Liebe in ihrem

* Vgl. Goethe im Gespräch mit Riemer (Goethes Gespräche von Biedermann II, 111): „Der Streit, ob männliche Schönheit in ihrer Vollkommenheit, oder die weibliche in ihrer Art höher stehe, kann nur aus der größeren oder geringeren Annäherung der männlichen oder der weiblichen Form an die Idee geschlichtet werden. Nun reicht die männliche aber mehr an die Idee, denn in ihr hört das Reale auf; des Mannes Bildung geht offenbar über die des Weibes hinaus und ist keineswegs die vorletzte Stufe."

Zusammenhang mit der Idee des Guten bereits kennengelernt haben: „Der unbeirrbare Wille zur Wahrheit und Sittlichkeit, die Begeisterung des ästhetischen Verlangens, die Inbrunst religiöser Erhebung — alles das ist in dem platonischen Motiv des ἔρως gleichwie in der Idee selbst zu unlösbarer und gewollter Einheit verknüpft." (Hönigswald, Die Philosophie des Altertums, S. 183.) Gerade das ästhetisch-pädagogische Motiv der Liebe, das wir schon im „Staat" (401 C f.) betont fanden, ergreift den echt hellenisch empfindenden künstlerischen Genius Plato an der Knabenliebe.

5. Betrachten wir nun die beiden Sokratesreden im „Phaidros", die für unsere Untersuchung besonders in Frage kommen. Eine eingehende Analyse dieser beiden Reden zu geben ist hier nicht unsere Aufgabe.

In der ersten Sokratesrede handelt es sich um die Frage, ob man mit einem „Verliebten" eine „Freundschaft" eingehen dürfe oder nicht (πότερον ἐρῶντι ἢ μή μᾶλλον εἰς φιλίαν ἰτέον, 237 C). Und dann heißt es: „Man muß beachten, daß in jedem von uns zwei Mächte wohnen, die uns beherrschen und treiben: die erste ist uns angeboren, die Begierde nach Lust, die andere ist hinzuerworbene Überzeugung, die nach dem Besten trachtet (ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου". 237 D). Mithin, so wird hier die Folgerung gezogen, darf der Eros an der Philia keinen Anteil haben, denn er ist, wie jedem klar ist, eine Begierde: Οτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως, ἅπαντι δῆλον (237 D). So steht der Eros in Widerspruch zu der ἐπίκτητος δόξα und zur Besonnenheit, er ist eine vernunftlose Begierde, die die Überzeugung knechtet, den richtigen Weg einzuschlagen (ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία . . . ἔρως ἐκλήθη. 238 B C). Der Verliebte (ἐραστής), der nur den Trieben seiner niederen Sinnlichkeit folgt, wird seinem Liebling (ἐρώμενος), notwendig „mißgünstig sein und dadurch, daß er den Knaben vielfach von dem nützlichen Umgang mit anderen Personen abhält, der ihn hauptsächlich in der Entwicklung zum Manne förderte, ihm großen Schaden zufügen; den größten dadurch, daß er ihn an der Ausbildung eines besonnenen Urteils verhindert. Zu dieser würde die Schule der göttlichen Philosophie anleiten." (239 A B.) Besonders zu verwerfen ist ein solches Liebesverhältnis zwischen Ungleichaltrigen. „Denn der alte Spruch sagt: „Jung zu jung, alt zu alt." Ja, die Gleichheit des

Alters, die zu den gleichen Unterhaltungen hinleitet, läßt wohl aus der Verwandschaft der Neigungen Freundschaft entstehen (ἡ γάρ . . . χρόνου ἰσότης ἐπ'ἴσας ἡδονὰς ἄγουσα δι'ὁμοιότητα φιλίαν παρέχεται." 240 C). Und die Rede endet mit der Ermahnung: „Das, mein Sohn, muß man bedenken und davon überzeugt sein, daß die Freundschaft eines Verliebten nicht mit wohlwollender Gesinnung verbunden ist, sondern um der Ersättigung willen wird sie gesucht gleich einer Speise. Gleichwie Wölfe das Lamm, so liebt der Verliebte den Knaben (ὡς λύκοι ἄρν' ἀγαπῶσ', ὡς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί." 241 C D).

6. In der zweiten Sokratesrede erfährt der Eros eine ganz andere Definition: hier ist er nicht mehr ein der Vernunft entgegengesetzter rein sinnlicher Trieb, der seinen Ursprung im Körper bezw. in der niederen Seele hat und der den Körper des Geliebten begehrt, sondern er macht das Wesen der schönen Seele aus, er befähigt den „Wagenlenker" (ἡνίοχος), die Vernunft, die beiden „Seelenrosse" zu zähmen. Die „Wiedererinnerung" der Seele an die vorzeitig geschaute ewige Schönheit, da sie im „Gefolge des Zeus" wandelte, erweckt in ihr das Verlangen, das Schöne zu lieben, ja diese Anamnesis ermöglicht überhaupt erst das Wissen um das Schöne. Der παῖς καλός erscheint dem wahrhaft Liebenden somit als die Verkörperung der ewigen Schönheit, als der Träger der Idee des Schönen. Es ist nicht nötig, diesen Gedanken weiter zu verfolgen, denn die Folgerung ist klar: Ein solcher ἐραστής ist ein „gotterfüllter Freund" (ἔνθεος φίλος) zu dem man in einem Verhältnis der Philia gerade wegen seines Eros stehen darf. Damit nun sind wir bei einem Gegenstand unserer Untersuchungen angelangt, der noch notwendig seine Behandlung erfahren muß, bei dem Begriff der „Gegenliebe".

Im Lysis (212 A ff.) leitet Sokrates das Gespräch mit Menexenos durch die Frage ein, ob es möglich sei von Liebenden zu sprechen, wenn nur der eine liebt, der andere aber keine Gegenliebe (ἀντιφιλοῦν) hat. Nachdem der Meister aber seinen jungen Schüler durch eine beabsichtigte Verschiebung der Begriffe in die Enge getrieben und das bereits gewonnene Resultat: οὐκ ἄρ' ἐστὶ φίλον τῷ φιλοῦντι οὐδὲν μὴ οὐκ ἀντιφιλοῦν zuletzt doch wieder angezweifelt hat, ändert er, wie wir sahen, die Problemstellung. Während des ganzen Dialoges findet dann die Frage nach der Notwendigkeit der

Gegenliebe keine Berücksichtigung mehr. Aber ganz am Schluß werden wir doch noch einmal daran erinnert: Ἀναγκαῖον ἄρα τῷ γνησίῳ ἐραστῇ καὶ μὴ προσποιήτῳ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν παιδικῶν. (222 A). Schon oben wandten wir uns dagegen, in diesem Satz mit Arnim nur eine „scherzhafte" Anspielung auf das Verhältnis des Hippothales zu Lysis zu sehen. Es muß um die Gegenliebe eine besondere psychologische und ethische Bewandtnis haben, es muß in ihr ein Moment besonderer sittlicher Verpflichtung liegen, wie es in dem Verhalten eines Menschen zum Ausdruck kommt, der von einem anderen wahrhaft geliebt wird. Immer dort, wo die Liebe in einer besonderen Weise einem Menschen gilt, wird sie in besonderer Weise auch erwidert werden müssen, wenn mit Fug und Recht von einem Verhältnis der Philia, von einer Freundschaft als Liebe von Seele zu Seele, gesprochen werden darf. Zwischen Liebe und Gegenliebe kann ein prinzipieller Unterschied allerdings nicht bestehen, insofern Gegenliebe eben auch Liebe ist; vielmehr wird dieser Unterschied ein psychologischer sein. Wir wollen aber trotzdem versuchen, den Begriff der Gegenliebe möglichst allseitig zu beleuchten.

7. Im Begriff des Liebens liegt ein Bezogensein auf etwas, Liebe drückt ein Verhalten zu etwas aus. Wir wollen zunächst absehen von den psychologischen Motiven der Liebe. Wir sahen, daß die wahre und sittlich gute Liebe nur die Liebe zum Wahren und Guten ist, und daß, sofern Liebe ein reiner psychischer Affekt ist, sie ihren ethischen Gehalt erst durch die Betätigung der Vernunft erhält. Die Einsicht in das Sein der Dinge bedeutet das Erfassen des Wertes alles Seienden: ὃ δὴ πρῶτον αὖ τῶν θείων ἡγεμονοῦν ἐστὶ ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις. (Leg. I 631 C.) Die Einsicht als oberstes der göttlichen Güter vermittelt die wahre Meinung, den Begriff. Der Weg zur Einsicht ist die Philosophie, die Liebe zur Wahrheit, die Betätigung des Eros, also des Triebes, der zur Idee, zu Gott führt, weil er selbst göttlich ist, d. h. aus Gott stammt. Ihres göttlichen Charakters wird sich die Seele bewußt durch die Wiedererinnerung. In diesem Begriff der Wiedererinnerung liegt die naturhafte Vereinigung der Seele mit dem Absoluten tief begründet. Die Idee der Seele erfassen wollen, hieße das Absolute erfassen wollen, und wie der Begriff Gott nur stets ein analoger ist, so ist auch das Wesen der Seele nur durch Analogien zu erfassen.

Diesen Gedanken hören wir im „Phaidros“ (246 A) ausgesprochen, und aus dieser Erwägung heraus greift Plato zu dem Beispiel des Rosselenkers mit den zwei Rossen, um die Struktur der Seele möglichst zu verdeutlichen.

8. Nur die Wahrheit ist wahrhaft liebenswert und alles andere nur um der Wahrheit willen. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, daß Liebe immer unter den Begriff der Philosophie fallen muß. Lieben heißt erkennen wollen: nur das, was der Erkenntnis dient, vermittelt die Idee, führt zur Wahrheit, zum Guten und Schönen. In dem naturhaften Gegebensein des Erkenntnisdranges liegt noch nicht etwas Sittliches, sondern erst in der durch diesen Erkenntnisdrang erlangten Erkenntnis.

Schlechtigkeit bedeutet bei Plato, das Gute nicht tun können, bedeutet eine Krankheit der Seele („Staat“ 444 E). Es gibt keinen Ungerechten, der freiwillig unrecht tut („Gesetze“ 731 C). Es gibt also keinen Menschen, der das Gute freiwillig hassen würde.

Wir haben im Laufe unserer Ausführungen bereits des öfteren erfahren, das Plato das Gute für unbedingt liebenswert hält. Wer die Einsicht in das Wesen des Guten erlangt hat, muß das Gute notwendig lieben. Wenn wir aber andererseits feststellen mußten, daß der erotische Liebestrieb doch erst die Einsicht, die Erkenntnis des Guten vermittelt, befinden wir uns in einem circulus vitiosus, aus dem es notwendig einen Ausweg geben muß. Und dieser Ausweg wird nur in der Unterscheidung einer zweifachen Liebe gefunden werden können. Hier liegt der Unterschied von Philia und Eros. Die Betätigung des Eros ist die Philosophie, und wo Philia Liebe zur Wahrheit bedeutete, da setzten wir sie dem Eros gleich. Doch diese Gleichsetzung muß hier eine bedeutende Einschränkung erfahren. Der Eros wird im gewissen Sinne doch immer der Philia vorangehen müssen. Der Eros bezeichnet immer mehr eine Tätigkeit der Seele, die Philia aber einen Zustand. Besonders deutlich wird uns dieser Unterschied im „Gastmahl“. Nicolai Hartmann (Platos Logik des Seins S. 346), der seine logischen Untersuchungen über das „Symposion“ an die des „Lysis“ anknüpft, bemerkt: „Die Bestimmungen des ἔρως fangen ähnlich an wie die der φιλία, ja sie greifen eher noch weiter zurück; sie führen aber dafür auch weiter hinaus, wie es denn im Begriff des ἔρως schon als ein be-

deutender Vorzug vor der φιλία begründet liegt, daß dasjenige Moment, das für das Problem des Überganges das wichtigste ist, das Moment des Strebens und der Aktivität überhaupt, in ihm weit stärker betont ist als in jener". Tugend ist allemal ein habitueller Zustand der Seele, der erworben werden muß. Nicht das Befolgen einer sittlichen Norm heißt schon tugendhaft sein, sondern erst die vernünftige Einsicht in ihre absolute Geltung. Einsicht in etwas haben, heißt seine Begrifflichkeit, seine Idee erfassen. Zu den Ideen der Dinge und schließlich zur höchsten Idee des Wahren, Guten und Schönen führt die Philosophie. Der Drang zum Philosophieren entspringt aber dem Eros. Wohl betont Plato, daß der Eros nicht jeden Menschen in gleicher Weise beseelt — im „Phaidros" wird diese Verschiedenheit mythisch dadurch erklärt, daß die Menschenseelen in der Präexistenz im Gefolge verschiedener Götter wandelten. Nur die, deren Seele im Gefolge des Zeus sich befand, suchen sich auch „einen Liebling" (ἐρώμενος), dessen Seele an Zeus erinnert; d. h. sie achten darauf, ob einer von Natur veranlagt ist zum Philosophen und zum Führer; und wenn sie einen solchen gefunden und liebgewonnen haben, setzen sie alles daran, damit er das wirklich auch werde. (σκοποῦσιν οὖν, εἰ φιλόσοφός τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν, καὶ ὅταν αὐτὸν εὑρόντες ἐρασθῶσι, πᾶν ποιοῦσιν, ὅπως τοιοῦτος ἔσται) 252 E.

9. So sind nicht alle Menschen in gleicher Weise Philosophen, nicht alle Menschen daher auch geeignet den Staat zu regieren. Von der mehr oder minder großen Erkenntnisfähigkeit hängt letztlich auch die mehr oder minder große Erreichbarkeit der Tugend ab — der Grad der Erkenntnis bestimmt den Grad der Tugend. Steht der Eros gewissermaßen vor der Einsicht, so steht die Einsicht vor der Philia, sofern Philia eine bewußte Einstellung des Menschen zur höchsten Idee des Guten bedeutet, ein Sichbekennen des Menschen zu der Erkenntnis, die er dem Eros verdankt. Damit haben wir den Begriff der Philia als einer Tugend in seiner Beziehung zum Eros, der niemals Tugend genannt werden kann, erfaßt. Noch mehr: Der Sinn der Gegenliebe hat damit ebenso seine Erklärung gefunden. Wo die Liebe zweier Menschen einer Idee gilt, wo beide von Natur aus der gleichen Idee zugehören, wo also der Eros zum gleichen Ziele drängt, da sind diese beiden Menschen von Natur aus verwandt — φύσει

οἰκεῖοι — wie wir im „Lysis“ hörten. So wird der παιδικός einem ἐραστής, der „nicht vergeblich in ihn verliebt ist, sondern der in Wahrheit dieses Gefühl hegt“ notwendig auch Liebe entgegenbringen müssen, denn er ist ihm von Natur aus Freund (φύσει φίλος 255 A). „Denn es ist nun einmal wider das Schicksal, daß ein Schlechter dem Schlechten freund oder ein Guter dem Guten nicht freund sei“. (οὐ γὰρ δή ποτε εἵμαρται κακὸν κακῷ φίλον οὐδ'ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι) 255 B.

10. Bleibt die Idee des Guten immer das höchste einigende Prinzip, durch welches alle Menschen φίλοι sein sollen, so wird die Notwendigkeit einer ganz besonderen psychologischen Übereinstimmung zweier durch eine engere Freundschaft verbundener Menschen durch nichts deutlicher betont, als durch die bereits erwähnte Allegorie, daß die Menschenseelen ehemals nicht alle dem gleichen Gotte folgten. Jede Seele hat zwar das Seiende geschaut (πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα 249 E), aber nur die ist vom Drange nach Wahrheit und Schönheit ganz erfüllt, die im Gefolge des Zeus, nicht aber im Gefolge der anderen elf Götter wandelte. Der Diener des Zeus ist der Eros, der sich jeder seinem Herrn ergebenen Seele bemächtigte. „Also seinem Charakter gemäß wählt sich jeder unter den Schönen den Gegenstand seiner Liebe aus und, als wäre dieser selbst ein Gott, richtet er ihn sich zu wie ein Weihebild und schmückt ihn, um ihn zu feiern und vor ihm zu schwärmen.“ (252 D.) Nur dem wird ein vom Eros beseelter auch seinen Liebestrieb zuwenden können, in dessen Veranlagung er ein Betätigungsfeld seines erotischen Dranges findet. Der Geliebte muß also von demselben natürlichen Erkenntnisdrange beseelt sein. Der Eros des Geliebten wird sich an dem bereits fortgeschritteneren reiferen Eros des Liebenden begeistern. So wird der Eros des Geliebten ein Nachbild des Eros, den der Liebende hat. Der Geliebte trägt als Nachbild (εἴδωλον) der Liebe Gegenliebe (ἀντέρως) in sich; aber er erkennt seine Liebe nicht als Eros, sondern hält sie für eine Philia (καὶ οἴεται οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι. 255 E). In dieser ausdrücklichen Unterscheidung von Philia und Eros, die Plato hier trifft, liegt der tiefe Sinn, daß eine wahrhafte Freundschaft, eine philosophische Erziehungsgemeinschaft erst auf geistig erotischer Basis entstehen kann. Mögen auch die noch

Freunde genannt werden können, die ein „minder edles und unphilosophisches, doch ehrbeflissenes Leben“ führen, wahre Freunde sind doch immer nur die, bei denen „die besseren Erwägungen der Seele den Sieg gewinnen, indem sie die beiden Freunde zu einem wohlgeordneten Leben und zur Philosophie führen.“ (256 A.) Und gleich hier können wir die Worte der Diotima in der Sokratesrede des „Gastmahls“ anschließen: „So haben denn Genossen dieser Art eine weit innigere Gemeinschaft und festere Freundschaft miteinander (πολὺ μείζω κοινωνίαν ... καὶ φιλίαν βεβαιωτέραν) als eine auf leiblichen Kindersegen begründete; haben sie ja doch schönere und unsterblichere Kinder miteinander gezeugt.“ (209 C.)

11. Es bedeutet für unsere Untersuchung der platonischen Philia und ihr Verhalten zum Eros keine wesentliche Förderung mehr, wenn wir noch auf die Reden im „Gastmahl“ des Näheren eingehen wollten. Platos Meinung kommt ja in der den Dialog beschließenden Sokratesrede hauptsächlich zum Ausdruck, und die bereits angeführten Worte der Diotima sind die maßgebenden. Nicht unerwähnt aber soll hier noch eine Stelle aus der Rede des Aristophanes bleiben. Aristophanes bringt bekanntlich seine Ansicht von der Doppelwesenheit des Menschen durch den Mythos von den ursprünglichen kugelgestaltigen Doppelmenschen zum Ausdruck. So sucht ein jeder Mensch seine ihm zugehörige Hälfte, von der er durch den Willen der Götter getrennt worden ist, und ohne die er nicht Ruhe finden kann. „Deshalb muß jedermann jeden antreiben, den Göttern Ehrfurcht zu erweisen, damit wir das eine meiden, des anderen teilhaftig werden. Dazu ist uns Eros Führer und Feldherr. Ihm soll niemand zuwiderhandeln — es handelt ihm aber zuwider, wenn er sich den Göttern verhaßt macht — denn, sind wir mit Gott in Freundschaft und Eintracht, dann werden wir auch den uns von Natur angehörigen Liebling finden und seiner Gegenwart teilhaftig werden, was heutzutage nur wenigen gelingt. (φίλοι γὰρ γενόμενοι καὶ διαλλαγέντες τῷ θεῷ ἐξευρήσομέν τε καὶ ἐντευξόμεθα τοῖς παιδικοῖς τοῖς ἡμετέροις αὐτῶν, ὃ τῶν νῦν ὀλίγοι ποιοῦσιν.“ 193 AB.)

12. Im achten Buch der „Gesetze“ spricht Plato u. a. von der herrschenden Unsitte des Geschlechtsverkehrs zwischen Knaben und Knaben, Mädchen und Mädchen, Männern und Männern, Weibern und Weibern. Keiner, dessen Vernunft

das wahre Gesetz in sich trägt (ἔχων γε ἐν τῷ νῷ νόμον ἀληθῆ 836 E), wird diesen Brauch zum Gesetz erheben. Wer zu einer richtigen Ansicht darüber gelangen wolle, der müsse seinen Blick auf das Wesen der „Freundschaft" (φιλία) und der Begierde und der sogenannten erotischen Regungen richten (τὴν τῆς φιλίας τε καὶ ἐπιθυμίας ἅμα καὶ τῶν λεγομένων ἐρώτων φύσιν ἰδεῖν ἀναγκαῖον. 837 A). Und dann werden drei Arten von „Freundschaften" unterschieden: Von Freundschaft reden wir einerseits da, wo sich zwei zusammenfinden, die im Streben nach Tugend einander ähnlich oder gleich sind, andererseits aber auch da, wo ein Gegensatz ihrer persönlichen Eigenschaften vorliegt, wie bei dem Bedürftigen, der die Freundschaft des Reichen sucht. Beide Freundschaftsverhältnisse aber nennen wir, wenn sie sich zur Leidenschaft steigern, Liebe. (Φίλον μέν που καλοῦμεν ὅμοιον ὁμοίῳ κατ' ἀρετὴν καὶ ἴσον ἴσῳ, φίλον δ' αὖ καὶ τὸ δεόμενον τοῦ πεπλουτηκότος, ἐναντίον ὂν τῷ γένει, ὅταν δὲ ἑκάτερον γίγνηται σφοδρόν, ἔρωτα ἐπονομάζομεν.)" 837 A.

Plato glaubt, daß dort, wo ein Gegensatz der persönlichen Neigungen und Eigenschaften vorhanden ist, die Freundschaft gefährlich und wild sei (δεινὴ καὶ ἀγρία) und es zu einer Gemeinschaft zwischen solchen Menschen nur selten kommen könne. Wo hingegen eine Gleichheit, besser gesagt eine Ähnlichkeit (ὁμοιότης) bestehe, da ist die Freundschaft sanft und durch das ganze Leben dauernd (ἥμερός τε καὶ κοινὴ διὰ βίου). Aber es gibt auch eine Freundschaft, der sowohl eine ἐναντιότης als auch eine ὁμοιότης zugrunde liegt. „Was aber die aus beiden gemischte dritte Art anlangt, so ist es zunächst nicht leicht zu erkennen, was der von dieser Neigung Beherrschte sich eigentlich für einen Gewinn davon erhofft; sodann befindet er sich auch, weil durch die einander widersprechenden Stimmen seines Inneren nach entgegengesetzten Richtungen hingezogen, in einem Zustand der Unschlüssigkeit, indem die eine Stimme ihn antreibt, sich dem Genuß jugendlicher Schönheit hinzugeben, die andere aber es ihm verbietet. Denn wer den Körper liebt (ὁ μὲν γὰρ τοῦ σώματος ἐρῶν) und sehnsuchtsvoll nach der Schönheit verlangt wie nach einer reifen Frucht, der hört auf keine andere Stimme als die, welche nach Sättigung ruft, ohne der Seelenverfassung des Geliebten auch nur die geringste Bedeutung beizumessen. Wer dagegen die körperliche Schönheit nur für eine gleichgültige Nebensache hält, mehr

schauend als begehrend, dafür aber in Wahrheit die Seelengemeinschaft erstrebt (ὁρῶν δὲ μᾶλλον ἢ ἐρῶν τῇ ψυχῇ δεόντως τῆς ψυχῆς ἐπιτεθυμηκώς), der hält die Sättigung des Körpers am Körper für frevelhaft, und, erfüllt von frommer Ehrfurcht vor der Hoheit der Mäßigung, Tapferkeit, Hochherzigkeit und Besonnenheit, will er sich und den Geliebten vor jeder Befleckung der Unkeuschheit bewahren. Dagegen ist jene gemischte dritte Gattung der Liebe eben von der Art, wie wir sie soeben als dritte gekennzeichnet haben (837 B ff.)"

Bedeutungsvoll ist, daß die φιλία σφοδρά hier als ἔρως bezeichnet wird. Wir können nicht annehmen, daß Plato bei der „leidenschaftlichen Liebe", dem Eros, von vornherein an eine somatische Liebe denkt. Denn er braucht auch dort die Bezeichnung „Geliebter" (ἐρώμενος), wo dieser von seinem Freunde „vor jeder Befleckung der Unkeuschheit" bewahrt und zur Tugend geführt wird. Wo eben der Eros, der reine Trieb zum Schönen, das alleinige Motiv der Freundschaft ist und in der Freundschaft zur vollen Entfaltung gelangt, da ist die Philia ein erotisches Verhältnis zweier Menschen im rein platonischem Sinne des Wortes. Betrachten wir nun die Dreiteilung der Freundschaft, die Plato hier vornimmt. Es gibt erstens eine Freundschaft zweier Menschen, die auf der Gleichheit oder Ähnlichkeit ihres Tugendstrebens besteht, sie hält Plato für die dauerhafteste. Es ist hiermit derselbe Gedanke ausgesprochen, der uns bereits im „Phaidros" begegnete, wo diejenigen als Freunde von Natur aus bezeichnet wurden, deren Seelen in dem vorzeitigen Gefolge des gleichen Gottes sich befanden. Der Begriff der Ähnlichkeit hatte damit sowohl seine logische wie psychologische Deutung erfahren. Die zweite Art der Freundschaft, die nur selten zu einer wahren Gemeinschaft führt, beruht auf einer Gegensätzlichkeit der beiden Freunde. Dieser Begriff der Gegensätzlichkeit kann nur psychologisch verstanden werden. Das letzte einigende Prinzip, die höchste Idee des Wahren, Guten und Schönen muß unbedingt auch „entgegengesetzte" Freunde einigen, wenn sie überhaupt „Freunde" sein sollen. Die Gegensätzlichkeit wird vielmehr sowohl in ihrer seelischen Struktur, ihrer geistigen Veranlagung, als auch in ihren äußeren Lebensverhältnissen gesucht werden können, „wie bei dem Bedürftigen, der die Freundschaft des Reichen sucht". So bleibt noch übrig zu erwägen, was Plato unter der dritten, der

auf Ähnlichkeit und Gegensätzlichkeit beruhenden Freundschaft versteht. Diese φιλία μικτή beruht auf einem Mangel eindeutiger Einstellung des Liebenden dem Geliebten gegenüber. Das Bewußtsein seiner sittlichen Verpflichtung dem Freunde gegenüber hat der Liebende sehr wohl, er fühlt sich durchaus durch das höchste ethische Prinzip mit dem Freunde verbunden. Aber dieses Bewußtsein ist noch keine volle Einsicht in die absolute Geltung des höchsten sittlichen Gebotes. Noch herrscht die Stimme der Vernunft nicht über die Stimme der niederen Sinnlichkeit. Die Freundschaft mit einem solchen Liebenden wird niemals eine feste Gestalt annehmen können; sie ist nicht schlecht und nicht gut; denn es fehlt ihr die Richtung.[11])

Die Philia in der angewandten Psychologie und Ethik.

1. Wir wollen zum Schluß noch einige Stellen aus den platonischen Schriften anführen, die die praktische Bedeutung der Philia als Freundschaft noch besonders hervorheben. Im siebenten „Brief" (331 f) sagt Plato, daß der ältere Dionysios von Syrakus vor lauter Klugheit keinem Menschen getraut und sich deshalb „nur mit knapper Not in seinem Staate über Wasser gehalten" habe; denn er war arm an Freunden und zuverlässigen Helfern, ein sprechendes Zeugnis für seinen Charakter. „Denn nichts läßt uns sicherer den Wert oder Unwert eines Menschen erkennen, als der Mangel oder Besitz an solchen Männern." Plato habe nun im Verein mit Dion dem jüngeren Dionysios den Rat gegeben, „er möge vor allem sein tägliches Leben so regeln, daß er dahin komme, sich möglichst selbst zu beherrschen und sich zuverlässige Freunde und Genossen zu gewinnen, auf daß es ihm nicht ergehe wie seinem Vater, der viele große, von den Barbaren zerstörte Städte Siziliens in seine Gewalt bekam, ohne doch imstande zu sein, nach Wiederaufbau derselben einer jeden durch ihm ergebene Männer die ihr angemessene gute Verwaltungsform zu verleihen." Da nun den jungen Dionysios „durch seines Vaters Schuld das Schicksal betroffen hatte, eines bildenden Einflusses und des Umganges mit tüchtigen Genossen zu entbehren, so müsse er, einmal angeregt nach dieser Seite hin, zunächst danach streben, sich unter seinen Verwandten und Altersgenossen andere zu Freunden und gleichgestimmten Bewerbern um den Preis sittlicher Tüchtig-

keit zu machen — vor allem aber diese Gleichmäßigkeit der Stimmung in sich selbst zur Herrschaft bringen, denn daran fehle es ihm in erstaunlichem Maße."

Wenn Plato den Mangel oder Besitz von Freunden geradezu als ein sicheres Kriterium für den Wert oder Unwert eines Menschen bezeichnet, geht eindeutig daraus hervor, welch überaus hohe Bedeutung er der Freundschaft für die Charakterbildung beimißt. Das Sprichwort, „Sage mir, mit wem du umgehst, — und ich will dir sagen wer du bist" findet hier seine klassische Bestätigung. So sehr jedoch Plato die Notwendigkeit betont, daß Menschen, die den Preis sittlicher Tüchtigkeit erstreben, sich in Freundschaft zusammenschließen — erstes sittliches Gebot ist es, daß ein Mensch zunächst sich selbst Freund ist, d. h. die „Gleichmäßigkeit der Gesinnung in sich selbst zur Herrschaft bringt". Diesen Gedanken fanden wir ja bereits im „Lysis" (214 C), im „Staat" (442 C D) und in den „Gesetzen" (626 D) ausgesprochen.

2. Im neunten Buch des „Staates" ergeht sich Plato in scharfen Worten über die Verächtlichkeit der Tyrannennatur. Solange die Tyrannen noch nicht zur Herrschaft gelangt sind, wählen sie für ihren Umgang „nur Leute, die ihnen schmeicheln und zu jedwedem Dienste bereit sind; für den Fall aber, daß sie etwas bedürfen, erniedrigen sie sich selbst zu elenden Schmeichlern und schämen sich vor keiner Unterwürfigkeitsbezeigung, um als Freunde zu erscheinen; haben sie aber ihren Zweck erreicht, so wollen sie nichts mehr von ihnen wissen..... Ihr ganzes Leben lang also sind sie niemals jemandes Freund, sondern immer sind sie der grausame Herr oder der kriechende Knecht eines anderen, von wahrer Freiheit und Freundschaft aber hat die Tyrannennatur keine Ahnung (ἐλευθερίας δὲ καὶ φιλίας ἀληθοῦς τυραννικὴ φύσις ἀεὶ ἄγευστος)." 575 E, 576 A.

3. Im ersten Buch des „Staates" sucht Sokrates den Polemarchos davon zu überzeugen, daß man nicht nur gegenüber einem Freunde — der als Freund notwendig brav (χρηστός) sein und nicht nur scheinen muß — sondern auch gegenüber einem Feinde gerecht sein müsse. Es ist interessant zu sehen, mit welcher Entschiedenheit sich hier Plato gegen die althergebrachte Anschauung seines Volkes wendet, daß man nur dem Freunde gegenüber sittliche Verpflichtungen zu erfüllen habe. Nicht die Gerechtigkeit darf aus der Philia er-

wachsen, sondern der Philia liegt die Tugend der Gerechtigkeit zugrunde.

Auch im „Philebos" (49 E f) wird erklärt, daß nicht nur die Freude über das Unglück der Freunde, sondern auch über das der Feinde tadelnswert ist.

4. Nicht unverwähnt bleiben darf jene Stelle aus dem fünften Buche des „Staates", die das stolze Nationalbewußtsein Platos in hellem Lichte zeigt. Die allgemeine Geringschätzung aller, die man als Nichtgriechen Barbaren nannte, teilte auch Plato: „Ich behaupte nämlich, das hellenische Geschlecht sei sich selbst befreundet und verwandt, dem der Barbaren aber stehe es als ausländisch und fremd gegenüber . . . Wenn also Hellenen mit Barbaren und Barbaren mit Hellenen kämpfen, werden wir sagen, daß sie Krieg führen und von Natur Feinde sind, und diese Art von Feindschaft werden wir Krieg nennen; wenn aber Hellenen mit Hellenen derartige Händel haben, werden wir sagen, daß sie von Natur Freunde sind und daß in solchem Falle Hellas krank und zwieträchtig ist, und eine solche Feindschaft werden wir Zwietracht nennen." (470 CD).

5. Psychologisch interessant ist, daß Plato ein dauerndes Zusammenleben der Familie schon aus dem Grunde nicht für angebracht hält, weil „ein gewisses Maß von Sehnsucht für vorhandene Freundschaft nur förderlich ist, indem sie wie ein wirksames Bindemittel die Herzen sich fest zusammenschließen läßt, während das beständige und nicht durch Zwischenzeiten der Sehnsucht unterbrochene Beisammensein eine Übersättigung und dadurch eine gegenseitige Entfremdung und Abkühlung zur Folge hat". (Leg. 776 A).

6. Oft finden wir erwähnt, daß unter Freunden eine selbstverständliche Besitzgemeinschaft herrschen müsse, so schon im „Lysis" (207 C), wie auch im „Staat" (424 A) und im „Phaidros" (279 C) beruft sich Sokrates auf das Wort des Pythagoras, daß „unter Freunden alles gemeinsam sein müsse".

Hatte Sokrates den Gedanken der Besitzgemeinschaft nur in Bezug auf ideelle Güter vertreten, so erweitert sich diese Anschauung bei Plato zu der eines idealen Kommunismus. Auch jeder äußere Besitz soll Gemeingut aller Bürger im Staate, die wahre φίλοι sind, werden. Im fünften Buch der „Gesetze" wird dieser Grundsatz so hoch bewertet, daß er geradezu als der Grundsatz der besten Staatsverfassung bezeichnet wird, nach der alle Bürger in einem Verhältnis wahr-

hafter Philia zueinander stehen sollen. „Der erste Staat und die erste Verfassung und die besten Gesetze finden sich also da, wo jenes alte Wort so stark wie möglich im gesamten Staate zur Geltung kommt, ich meine das Wort, daß unter Freunden in Wahrheit alles gemeinsam sei. (Πρώτη μὲν τοίνυν πόλις τέ ἐστι καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι, ὅπου τὸ πάλει λεγόμενον ἂν γίγνηται, κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅ τι μάλιστα λέγεται δέ, ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων)." 739 BC.

So haben wir die φιλία Πλάτωνος in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen gesucht. Plato ist der Philosoph der Liebe. Philia und Eros sind in untrennbarer Einheit miteinander verbunden, die erstere ist ohne den letzteren nicht zu denken. Der Eros drängt zur Philia. ohne doch durch sie seine Bedeutung zu verlieren. Denn die Philia wird durch den Eros ebenso notwendig erhalten und vertieft. Ob die Philia „Liebe" oder „Freundschaft" heißt, auch Freundschaft ist letztlich immer die Liebe zweier Menschen zueinander im Hinblick auf eine Idee, durch die jede Philia geheiligt sein muß — durch die Idee des Wahren, Guten und Schönen. So müssen Freunde notwendig gut, d. h. von der Liebe zur Wahrheit beseelt sein.

Mit den Worten, die Dion im siebenten Brief an Plato richtet und die wie ein bewußtes Selbstzeugnis des Philosophen anmuten, sei unsere Arbeit beschlossen: „Als Flüchtling, mein Plato, trete ich vor dich, nicht Fußvolk von dir fordernd oder Reiterei zur Abwehr meiner Feinde, sondern Vernunftgründe und überzeugende Rede, denn darin kenne ich dich als Meister: du verstehst dich darauf, junge Männer zum Guten und Rechten anzuweisen und dadurch gegebenen Falles stets gegenseitige Freundschaft und Kameradschaft unter ihnen zu stiften."

Das Wesen des Aristotelischen Philiabegriffs.

Den Begriff der Philia bei Aristoteles eingehend zu untersuchen wäre eine besondere Aufgabe, die uns hier nicht gestellt sein kann. Es scheint aber andererseits nicht unangebracht, wenigstens eine ganz kurze Betrachtung anzustellen über das Wesen der Philia, die der große Schüler Platos im achten und neunten Buch seiner „Nikomachischen Ethik" zu ergründen versucht.

Daraus, daß die Platonische Transzendenz der Ideen bei Aristoteles einer Ideenimmanenz weicht, ist der energetische Tugendbegriff des Stagiriten zu verstehen. Tugendhaft sein heißt jetzt nicht mehr in einem harmonischen Verhältnis zu der objektiven Idee des Guten stehen, sondern bedeutet eine Betätigung der Seele gemäß der zweckvoll in ihr angelegten Kräfte. Das höchste erreichbare Gut besteht in der Eudaimonie. Auch bei Aristoteles ist die Freundschaft Mittel zum Zweck. Aber nicht, wie bei Plato, ein Mittel zur möglichst weiten Annäherung an die Idee des Guten, sondern eine unerläßliche Bedingung für ein glückliches Leben. So ist die Philia des Aristoteles nicht mehr sittlich gut unter dem Gesichtspunkte der Idee des Guten, sondern unter dem Gesichtspunkt des Zweckes, der — auf den Menschen angewendet — durch die richtige Entfaltung des νοῦς erreicht wird Jener spezifische Platonische Begriff des ἔρως hat damit für Aristoteles Sinn und Bedeutung verloren. Der Mensch bedarf keines „Vermittlers" mehr mit den „Göttern".

Sittlich ist also der Mensch, der nach der in ihm angelegten vernünftigen Zweckbestimmung handelt. Ist somit die Ethik des Aristoteles im wahrsten Sinne des Wortes eine praktische, so haben wir auch die in der „Nikomachischen Ethik" behandelte Philia nur in Bezug auf seinen Eudaimoniebegriff zu verstehen. „Das hohe Lob, mit dem Aristoteles die Freundschaft einführt, ist in der wichtigen Rolle begründet, die ihr bei der Erfüllung des höchsten Lebenszweckes zufällt. Der Mensch ist von Natur aus ein Gesellschaftswesen und auf die Lebensgemeinschaft mit anderen angewiesen. Ist schon ein Freundschaftsverhältnis im gewöhnlichen Sinne von Nutzen, so ist erst recht ein Zusammenleben mit wahren Freunden genußreich und vorteilhaft." (Hans Meyer, Platon und die Aristotelische Ethik, S. 112.)

Wir sahen, daß Plato eine wahre Freundschaft nur unter Guten für möglich hält, d. h. also nur zwischen Menschen, die durch das Streben nach dem absolut Guten geeint sind. So ist die Philia durch den Eros bedingt. Auch für Aristoteles gilt die Freundschaft guter und an Tugend sich ähnlicher Menschen als die beste. „Denn diese wünschen einander in gleicher Weise Gutes, insofern sie gut sind, und sind gut an sich." (VIII, 1156 B.)

Jede Freundschaft beruht auf einem Gute oder einer Lust und setzt außerdem eine gewisse Ähnlichkeit voraus. Aber das schlechthin Gute ist auch schlechthin lustbringend. (VIII, 1156 B.) Also nicht da, sagt Aristoteles, ist wahre Freundschaft vorhanden, wo das Gut oder die Lust, um derentwillen sie gepflegt wird, nur für die Freunde einen relativen Wert haben, sondern nur da, wo das unbedingte jeder willkürlichen Bewertung entrückte Gute Zweck der Freundschaft ist. So mutet — wenn auch nicht logisch, so doch rein ethisch — die Aristotelische Bestimmung der Philia durchaus Platonisch an.

Besonders erwähnenswert erscheint uns aber, daß wir bei Aristoteles klar ausgesprochen finden, was sich uns bei Plato nur als Resultat unserer Untersuchungen ergeben hatte. Es sei hier nochmals daran erinnert, daß wir schon bei Plato den habituellen Charakter der Philia als eine Tugend feststellen mußten im Unterschied zum Eros, den wir, streng genommen, nicht als „Tugend" bezeichnen konnten. (Siehe oben S. 45 f.) Aristoteles nun spricht von der Philia geradezu als von einem Habitus (ἕξις), sie kann aber, wie auch die anderen Tugenden, ebenso aktuell (κατ' ἐνέργειαν) gut sein. „Wenn die Freunde zusammenleben, so erfreuen sie sich aneinander und tun sich Gutes, wenn sie aber schlafen oder räumlich getrennt sind, so betätigen sie zwar ihre Freundschaft nicht, behalten aber den entsprechenden Habitus (VIII, 1157 B). Wir sehen: Philia und Eros verschmelzen bei Aristoteles zu einem Begriff, insofern Eros bei ihm nicht seine eigene Behandlung erfährt als rein sinnliche Liebe.

Damit haben wir das Wesentliche der Aristotelischen Philia erfaßt, die eingehend bereits vielfach behandelt worden ist. Besondes hervorgehoben seien hier: Rudolf Eucken, Aristoteles'-Anschauung von Freundschaft und von Lebensgütern; Hans Meyer, Platon und die Aristotelische Ethik, S. 111 ff.; Gustav Kafka, Aristoteles, München 1922, S. 151 ff.; Michael Wittmann, Die Ethik des Aristoteles, Regensburg 1920, S. 220 ff.

Anmerkungen

[1] „Ähnlich wie aus dem Schutze, der den hilfsbedürftigen Freunden gewährt wurde, konnte auch aus dem gegenseitigen Erweisen von Wohltaten und Beobachten alles dessen im regelmäßigen Verkehre, was sonst erfreuend berührte, ein dauerndes Verhältnis, das der Freundschaft, erwachsen. Auffallenderweise fehlt es der griechischen Sprache für dieses an einem völlig deckenden Ausdrucke, denn das Wort, das wir durch „Freund" wiedergeben müssen, — φίλος — bezeichnet den Lieben überhaupt, ohne den lieben Verwandten auszuschließen, daher Aristoteles (Rhet. 1381 b 33) in das davon abgeleitete abstrakte Substantiv — den weiteren Begriff legt, dem die engeren der Genossenschaft — ἑταιρεία —, der Zugehörigkeit — οἰκειότης — und der Verwandtschaft — συγγένεια — untergeordnet sind. Allein die Sache stand in den Augen der Griechen zu allen Zeiten ungemein hoch, und das Bewußtsein der damit zusammenhängenden Pflichten und Rücksichten war bei ihnen lebendig wie wenig anderes. Wie einen Zeus der Gastfreundschaft, so verehrte man auch einen solchen der Freundschaft — Ζεὺς φίλιος —, der in Megalopolis einen Tempel hatte (Paus. 8. 31. 2) und den im Gespräch anrief, wer einen Freund zu einer aufrichtigen Äußerung bewegen wollte (Pl. Enthyphr. 6 b. Gorg. 500 b). Die Philosophen aller Schulen machten aus der Lehre von der Freundschaft einen der wichtigsten Bestandteile der praktischen Ethik; die Pythagoreer und Demokritos, die Sokratiker und die Peripatetiker, die Stoiker und die Epikureer wetteiferten darin, sie von den verschiedensten Seiten zu beleuchten." Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, II. Bd., S. 337.

[2] Friedr. Ast. Platons Leben und Schriften. Leipzig 1816, S. 428 ff.

[3] Ed. Zeller. Besprechung in der „Zeitschrift für die Altertumswissenschaft". Neunter Jahrgang, 1851, S. 246 ff.: Platons sämtliche Werke. Übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart. Erster Band, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1850.

[4] Vgl. hierzu über die Entwicklung der Freundschaft bei den Griechen: Max Wundt, Geschichte der griechischen Ethik, II, S. 49 f. u. S. 133 ff.

[5] Arnim macht (S. 45) auf das ἀληθῆ bei φιλίαν aufmerksam und bemerkt dazu, „daß wir es hier mit einem ernstgemeinten platonischen Dogma zu tun haben", weil „dieser Satz von Sokrates selbst als Behauptung, nicht als Ergebnis dialektischer Folgerungen eingeführt wird". Dafür spreche auch die Stelle im „Phaidros" (255 B): οὐ γὰρ δήποτε εἴμαρται κακὸν κακῷ φίλον οὐδ'ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι. „Der Gedanke, daß die Schlechten ἀνόμοιοι und ἑαυτοῖς διάφοροι sind, ist ein Grundgedanke der platonischen Ethik. Mit Unrecht nimmt daher Pohlenz an, der „Lysis" sei geschrieben, um diesen Satz des „Phaidros" zu widerlegen, also später als dieser."

5. Von allen Erklärungen dieses Protreptikus ist die Arnims (S. 65) am entsprechendsten: „Der Inhalt dieses Gespräches ist von größter Einfachheit. Sokrates demütigt den Lysis, während der verliebte Hippothales ihn durch abgeschmackte Schmeicheleien eingebildet zu machen auf dem besten Wege ist. Es zeigt sich, daß Sokrates die Jugend nicht verdirbt, wie seine Anhänger behauptet hatten (die Verderbnis fließt aus anderen Quellen), sondern im Gegenteil als echter Erzieher heilsam auf sie einwirkt. Wie in anderen Jugenddialogen ist hier eine apologetische Tendenz bezüglich der Person des Sokrates unverkennbar. Diese findet sich ausschließlich in den Jugenddialogen. Ich kenne keine nach dem „Gorgias" und „Menon" verfaßte Schrift, die auch nur eine Spur von dieser Tendenz enthielte." — Wenn Goldbacher (Zur Erklärung und Kritik des platonischen Dialoges Lysis, Analecta Graeciensa, 1893, S. 129) glaubt, sich auf Xenophons „Memorabilen" (II) berufen zu dürfen, um zu der Annahme berechtigt zu sein, daß Sokrates die Freundschaft auf das „Utilitätsprinzip", d. h. auf die Einsicht als „Fähigkeit, sich nützlich erweisen zu können" zurückführe, so ist wohl Xenophon hier, wie auch meist sonst, nicht der zuverlässigste Interpret sokratischer Philosophie. Erst recht scheinen Susemihl (Die genet. Entw. d. platon. Philos. I, S. 18) und Steinhart (S. 224) die pädagogische Grundtendenz des Protreptikus zu verkennen, denn Sokrates spricht hier weniger über die „Freundschaft", als er sich vielmehr als Freund der Jugend bestätigt.

[7] Einen methodologisch ähnlichen Gedankengang finden wir im „Gorgias" (467 F.).

[8] H. Backs (Inhalt und Zweck des Lysis. Burg, 1881, S. 12 ff.), dem im wesentlichen auch R. Berndt (Der innere Zusammenhang usw. s. L. — V.) folgt, glaubt, daß das οἰκεῖον φίλον „unmöglich als der eigentliche Zweck des Dialoges angesehen werden kann". Er ist der Meinung, daß „dieser Abschnitt nur als Anhang" angesehen werden könne. „Welche Absicht Plato mit diesem Anhang verfolgt hat, wird sich mit absoluter Gewißheit kaum bestimmen lassen. Vielleicht war der Grund, der ihn bestimmte, folgender: Die zuletzt aufgestellte Erklärung muß eine sehr gewöhnliche und verbreitete gewesen sein. Dies lehrt der Sprachgebrauch, da οἰκεῖος oft fast gleichbedeutend mit φίλος gebraucht wird, oft auch beide in fast gleicher Bedeutung nebeneinander vorkommen, so Tim. 20 E, Leg. 873 C, Orot. 313 A, Phaedr. 255 B, 256 E, Symp. 192 C, 193 O und in unserem Dialog 210 C." Auch Backs vermag also zwischen dem οἰκεῖος φίλος und dem οἰκεῖον φίλον keinen psychologischen und methodologischen Zusammenhang zu sehen. Hier haben wir es eben nicht mit einem allgemeinen „Sprachgebrauch", sondern mit dem οἰκεῖον als πρῶτον φίλον, als Idee des Guten und Schönen zu tun. Daß im übrigen der Freund statt mit φίλος auch bei Plato manchmal mit οἰκεῖος bezeichnet wird (wie auch im Lys. 210 C), entspricht allerdings dem griechischen Sprachgebrauch und bedeutet außerhalb eines methodologischen Zusammenhanges nicht viel. So wird ja auch bei Aristoteles unter φιλία manchmal eine οἰκειότης verstanden.

[9] Eugen Kühnemann, Grundlehren der Philosophie, S. 267.

[10] Die naturphilosophische Bedeutung der Philia wird in einer kurzen philosophie-geschichtlichen Betrachtung auch im „Sophistes" (242 C ff.) behandelt: „Der eine sagt, es gebe des Seienden drei, von denen einiges zu Zeiten im Kampfe liege, dann aber auch wieder sich lieb habe, so daß es Hochzeiten gebe und Zeugungen und Großziehen der Sprößlinge. Ein anderer wieder sagt, es gebe nur zwei, Nasses und Trockenes, oder Warmes und Kaltes, und er verehelicht sie und stattet sie aus. Die von uns ausgehende eleatische Schule aber, von Xenophanes an oder von noch früher her, läßt in ihren märchenhaften Ausführungen das, was man gemeinhin das All der Dinge nennt, nur eines sein. Jonische oder Sikelische Musen kamen aber später auf den Gedanken, es sei am sichersten, beides zu verbinden, also zu sagen, das Seiende sei sowohl Vieles wie Eines und werde durch Feindschaft und Liebe (ἔχθρᾳ δὲ καὶ φιλίᾳ) zusammengehalten. Denn sich trennend wird es doch beständig wieder zusammengeführt: so sagen die gestrengeren Musen. Die nachgiebigeren aber sahen von dem Gebot, daß dies sich beständig so verhalten solle, ab und behaupten, daß abwechselnd das All bald Eines sei und einander befreundet durch die Macht der Aphrodite (d. i. der Liebe), bald wieder Vieles und miteinander in Feindschaft durch etwas, was sie Streit nennen."

[11] Paul Natorp, Platos Ideenlehre, S. 507 f.: „Nur eines bedarf noch der Hinzufügung, was zwar von Plato nicht ganz mit der gleichen Wucht ausgesprochen worden ist, aber überall mit zugrunde liegt und vielleicht nur, weil es dem treuen Sokratiker von allem das Selbstverständlichste war, der besonderen Unterstreichung nicht bedurfte: die Gemeinschaft von Seele zu Seele, die Philia, die, mit dem Eros nicht identisch, doch eng verknüpft und in ihm stets mitgedacht ist (so Gstm. 209 C, Phdr. 255 A B). Kann und muß die Dialektos sich zuletzt jedem in der eigenen Seele vollziehen, so erstreckt sie sich doch stets zugleich, nach dem Grundsinn der „Zwiesprache", auf den Austausch in gegenseitiger Erschließung, in welchem gerade die größere Distanz der Individualitäten oder der jeweils erreichten Erkenntnishöhe befruchtend wirkt. Eine so stark pädagogische Natur wie die Platos konnte daran gar nicht vorbeisehen, und so wird besonders im „Gastmahl" dem Eros, neben der Dichtung, der Erfindung, Wirtschaft, Rechtspflege, Gesetzgebung, überhaupt Staatstätigkeit, mit besonderer Betonung die Erziehung, Paideia, als Aufgabe zugewiesen (209 B, 210 C), der jenes alles sich fast als bloß dienendes Mittel unterordnen muß. Und so ist ja Platos „Staat" vor allem und zuletzt Erziehungsstaat, eben als solcher aber ganz vom Eros regiert (St. 403 C τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά. identisch mit dem ἓν μέγα der παιδεία 423 E; ferner 485 C, 490 B; weiterhin die stets vorausgesetzte Koinzidenz des μὸτὸ καλόν und ἀγαθόν). Von einer Seite kann daher die Erotik Platos geradezu als Pädagogik, als ins rein Geistige übertragene Pädagonie (Gstm. 208 E) verstanden werden. Der Überschwang der zweiten Sokratesrede im Phaedrus läßt das etwas weniger stark hervortreten, doch liegt es, schon nach dem Sinn der ganzen Schrift, auch unausgesprochen überall zugrunde, und tritt gegen Schluß des Gesprächs auch ganz deutlich hervor in den kaum verhüllten Hinweisen auf die eigene Schule (273 ff., bes. 276 A ff., 278 B)."

Lebenslauf.

Ich bin geboren am 30. Juli 1901 zu St. Ludwig bei Mülhausen Bezirk Oberelsaß als Sohn des im Jahre 1906 verstorbenen Journalisten Alfons Ziebis und seiner Ehefrau Emma, geb. Coritter. Ich bin preußischer Staatsangehöriger. Nach mehrjährigem Besuch der Volks- und Mittelschule empfing ich meine humanistische Schulbildung auf dem Staatlichen Friedrichs- und dem Staatlichen St. Matthiasgymnasium in Breslau, welch letzteres ich im Februar 1923 nach bestandenem Abiturientenexamen mit dem Zeugnis der Reife verließ. Im April 1923 ließ ich mich in die kath.-theol. Fakultät der Universität Breslau einschreiben, der ich zwei Semester angehörte. Sodann trat ich in die philosophische Fakultät derselben Universität über, wo ich hauptsächlich philosophische, daneben auch naturwissenschaftliche und philologische Vorlesungen und Uebungen hörte. Nach Beendigung und Annahme meiner schriftlichen Doktorarbeit bestand ich das Rigorosum am 2. März 1927 mit dem Hauptfach Philosophie und den Nebenfächern Botanik und Zoologie, nachdem ich sechs Semester ununterbrochen bei der Philosophischen Fakultät der Universität Breslau verblieben war.

Zu besonderem Danke fühle ich mich Herrn Prof. Dr. L. Baur verpflichtet für die Anregung zu dieser Arbeit und das weitgehende gütige Interesse, das er ihr bei der Fertigstellung entgegengebracht hat.